رساله اثبات واجب تالیف ابوالحسن احمد الدیلمی شرح محمد

و در باب نبوت و امامت و در باب حضرت قائم علیه السلام

[illegible]



[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اثبات الواجب من الكلام الكلام ومنبع الرسالة التي الاعلام فاتحة فاتحة الحمد لله
ي جعل الانوار المصورة صورها صدر منه من صدر الصدور الى نوع الصور على انواع الصدور
الهادي انظار النظار بصحيح الانظار بلا نظر الى انوار العقول ومعارج السوانح الصلوة
على فاتحي مصاريع الفتح ومؤيدي مصابيح الفلاح باثبات الواجب في الرسالة على
الحق المبين لصاحب سلسلة الفضلاء بقواطع البراهين سيد الانبياء ولينا ومولانا سيدنا محمد
هادي العالمين وافضل النبيين والمرسلين واله واصحابه البررة مشاهد المدارس ومسائل
المعين لدى المراتب صحو ... الى ان ... القبور اما بعد
يا ربنا نشكر الاء ونحمده على نعماء وانظار الاء في كمال الحمد والمجد منها على روس
الاشهاد ... كله والاستمرار ... اول ... ان ... الحمد على
الحلية ... ان احدا ... عليها ... الواجب ... منها
... لا ... الله ... الى ... وجود
الواجب ... الى ... الحكماء والمتكلمين ... الى ... الله ...
مع ما افاده المحققون وزاده المدققون فامعنت فيها من امعان ونظرت ... 
... الى ... الموفق الى ... الطمس ... الشمس ... 
... لم يكشف ستار ... باسبار ... الا زمان ... واستنبطت براهين
سوابق العقول الى منازل التحقيق ... البلوغ الى ... 
القبول الى ... على طريق ... 
... من ... هذا المطلب الجليل ...

على هذا المقصد السهل ... الى ذلك على تاليف رسالة منقحة لما استنبط من الادلة منقحة
اليها جمع ما حصل الى من براهين من ... مع ما يمكن ان يذكر مع ما يمكن الجرح والتعديل
وكشف خفاياها بالشرح والتفصيل مقدما عليها ما يتوقف عليها من المقدمات محيط خلاصة
النكات فاقول وبالله التوفيق ومنه الاعانة والتحقيق ... الرسالة هذه على ثلثة
ابواب ... في المقدمات وفيه انواع ... في اثبات الواجب وخاتمة ... لو
لا يصح ان يعدم نظرا الى نفس ذاته مع قطع النظر عما سواه فالكلية هو الواجب الوجود
لذاته وان لم يصح ان يوجد في الخارج كذلك او هو الممتنع وان صح للامرين فهو الممكن
لذاته فان قيل يجب صدق المقسم على الاقسام ايجابا والممتنع ... ذات ... صدقها
كافراد شريك الباري اذ لو وجد فرد في الواقع لزم لذاته الوجود العيني فلم يكن ممتنعا
ولو افراد والاشئ ... مفهوم والعام ... اذا لم يكن له ذوات اصلا فكيف يصدق
عليها المقسم مع ان ثبوت شيء لشيء يقتضي ثبوت المثبت له فهنا يحمل الداخل في التقسيم
هو الممتنع الخارجي الذي له ثبوت ما في الذهن ولو في ... ثبوت له اصلا
فانا نقول ... صدق المقسم على افراد الممتنع كصدق الممتنع عليها
ومن في التقسيم ان المفهوم ان اقتضى ذاته الوجود فهو الواجب وان اقتضى العدم فهو
الممتنع وان لم يقتضهما فهو الممكن ويحتمل قسم اخر وهو ما يقتضي ذاته الوجود والعدم معا
مستحيل ... من العقل لاستلزامه اجتماع النقيضين وارتفاعهما ولا يقدح
ذلك في كون الحصر عقليا اذ المراد بكونه الانحصار عقليا لا استقرائيا لا ان يكون ...
... لاستلزام هذا القسم ... عن التقسيم كيف وكثير من المتصفات ... يستلزم
محالا كاجتماع النقيضين الملزوم لارتفاعهما مع دخولها في التقسيم لانا نقول ... في هذا
... في التقسيم ... يكون قسما ... الممتنع ... المتصفات فانه ...

من فرض وجوده ما ذلك عليه ان هذا التقسيم في الحقيقة دافع في الممتنع فقد ورد ويورد
على هذا التقسيم اولا ان الممتنع لا ذات له اصلا فكيف يثبت ان ذاته تقتضي عدمه ويمتنع
مثل هذا تقادا ولا وثانيا ان وجود الواجب على المذهب المحقق عين ذاته فكيف يقتضي
ذاته وجوده واجيب تارة بانه مبني على مذهب الاشاعرة الذاهبين الى ان وجوده
مغاير لذاته وهي من حيث هي تقتضيه وفيه انه مدخل الواجب على القول الحق في الممكن
بدوله في القسمة والاولى جعله محتاجا الى تكلفات ركيكة وتارة بانه تقسيم لوجود خاص
متضمن الوجود المطلق بسائر ... اليه وتارة بانه مبني على المساهلة وما يبدو بادي
الراي وهو ... عند الوهم اولا ان الواجب علة تامة لوجوده وبعد تحقيق الحق ... حقيقة
الامر وان اقتضاء الواجب وجوده كناية عن انه لا يصح العدم اصلا وبطابقه ذلك ...
والامر فيه هين في حاجة الممكن الى فاعل موجود لما ... الوجود لذاته فلان
ان ساوى جانباه فلا يوجد بنفسه لاستحالة الترجيح من غير مرجح بل بفاعل موجود ... وجوده
لا يوجد ... واما ان يرجح نظرا الى ذاته الوجود مثلا فلا يكون ذلك الرجحان كافيا في وجوده
لوجوه الاول انه اما يمتنع عدمه بذلك الرجحان فيكون الممكن واجبا وان لم يمتنع فلو وقع
يكون بسبب وجوده ... ذلك الرجحان بل الوجود على ... ذلك السبب ... الرجحان
فعلى تقدير تحقق سبب العدم يزول رجحان الوجود فلا يكون الرجحان ذاتيا ... من
عليه الوجوه الاول يمنع ... ان الرجحان لاستناده الى السبب واجب بادعا البداهة
في امتناع رجحان كل من النقيضين على الاخر ... المزان ... وجه
الاضافة بشرط التناقض وباختلاف الاضافة الى العلة يرتفع التناقض ...
ودفع بانه ليس كل اختلاف اضافة في ... يرفع التناقض بل مع اختلافها
قد يكون وقد لا يكون والاضافة الى العلة من قبيل الاول فانا نعلم انه يمتنع كون زيد

و قاعدا او متحركا وساكنا ولو بالاضافة الى السببين ولا عبرة بالقوم في التناقض انما هو شرط
كلية العلم المقررة في المنطق او يكون الاضافة الى العلة مستثنى من الاضافة المشروطة وحدتها
في التناقض اليوم الا ... وحده ... والجواب عن ... بالدفع الاول ... فان
الوجه الثاني ان الرجحان الكافي في وجود الممكن اللزوم لهذا ... الوجود عن ...
الوجه المذكور ... الرجحان الكافي ذاتيا ويكون الوجود لازما للمجموع واما الجواب
فلان كون الوجود راجحا نظرا الى ذات الممكن يتصور بوجهين الاول ان ... ذات
الممكن لزوم الرجحان ... وذلك في ان يكون ... به والاول ... لم يوجد ... اجتماع
... مع جواز ... عدم اجتماع ... خارج ... ويمكن حمل كلام المجيب ... بالاول ... فلا امتناع اجتماع
الرجحان ... بل ... كالسواد والبياض
... وما ... فلوجوه منها انه ... الترجيح
الاضافة الى العلة لزم جواز ... والنقيض بحكم واحد ... الاضافات فان قولنا زيد ليس
قائما بسبب مثلا لو كان نقيضا ... اعتبار الاضافة ...
الاضافات ويمكن ان ... بل ... في ...
وان لم ... النقيض ... بالوصف ...
... ومنها ان قوله والاضافة الى العلة ... فانا نعلم ...
لو كان امتناع اجتماع النقيضين ... بل ... بعينها
على ما شهد به الذوق السليم ومنها ان قوله انا نعلم امتناع ... ونحو
على ما شهد به ... فانا ... زيد متحرك بالطبع زيد ساكن بالقسر يجوز كونهما بان
متحرك ... او ساكن بالطبع او ... ومنها ان ... العلوم ...
... على ... التناقض ... من ... ان يمنع ...



اي رجحان الذاتي
وعدم تاثير الغير

لقولنا زيد قائم بسبب ... كان
قولنا زيد ليس قائما بسبب ...
... بعد النقيض ...

ومنها انه لو تم ما ذكره لزم جواز ارتفاع النقيضين على ما علم من مطاوي ما ذكرناه ومنها
انه لو تم لزم امكان الواجب لذاته وامكان الممتنع بالذات مثلا اذا فرض انه موجود
بسبب آ وانه معدوم بسبب ب وجب ان يصدق احدهما ولزم الامكان وقس عليه
الممتنع فان قلت السبب الذي يجب ان يكون قيد المسلوب لا السلب حتى
[illegible] ان ينقض [illegible] قلت ما لي عن ذلك [illegible] الدافع فانا نسلم [illegible] انه يجب ان
يكون زيد [illegible] ومع [illegible] ان يكون محمولا مستندة
الى علة [illegible] ان يصدق بسلب الاستناد اثباتا لكذب الاستناد والايجاب الى ما ليس عليه
مثلا اذا قلنا زيد موجود بسبب الفلك كان منافيا لقولنا ليس زيد موجودا بسبب
الباري [illegible] على زعمه والاول كاذب موجب صدق الثاني [illegible] اقول [illegible] ان [illegible] عليها
لزم ان يكون رجحان الوجود [illegible] الا بسبب الجانب المرجوح [illegible]
عليه [illegible] ثم اقول ان امتنع بسبب الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يمكن
وان لم يمتنع [illegible] ذات الممكن مع رجحانه ان يجمع مع سبب المرجوح [illegible]
[illegible] الممكن فلم يكن الرجحان كافيا [illegible] ان لزوم [illegible] جائز لو الواجب
على [illegible] ما يجب له الوجود نظرا الى ذاته مع قطع النظر عما عداه بالكلية ومنها
انما وجب الرجحان المغاير للذات واجب بان الرجحان [illegible] من الذات
لم [illegible] الالتفات [illegible] وجوب الذات [illegible] وما قيل ان الواجب ما يجب له
الوجود مع قطع النظر عن غيره فالمراد [illegible] سواء [illegible] المستند الى الذات
فيقال الوجوب الخارج من التقسيم [illegible] مع قطع النظر عن غيره الوجود [illegible]
من [illegible] او [illegible] ان يكون موجودا [illegible] في الاقتضاء على حد الوجهين
فلا حاجة الى تحصيل [illegible] ارتكاب التكلف في التوقف [illegible] اقول [illegible]

بالكناه

بالكناه ان لا يحتاج في الاقتضاء اصلا [illegible] فلا يحتاج [illegible] الى انضمام الرجحان وان
اريد لا يحتاج الى [illegible] كلام المجيب فيحتاج الى المخصص الرابع انه يجوز ان يمتنع
بسبب [illegible] المرجوح وان الممكن هو كعدم المعلول الاول المستند الى عدم الباري [illegible]
الحكماء مع امكان الاول [illegible] امتناع [illegible] طرف المرجوح اذا الممكن كان بسبب
[illegible] اولوية [illegible] الاولوية على عدمه [illegible] ان يكون مستندا الى الذات وحدها والقدر
[illegible] في [illegible] لم [illegible] ان [illegible] الاعتراض [illegible]
لزوم امكان [illegible] الرابع [illegible] ان السبب [illegible] الى [illegible] كان [illegible]
والمجيب [illegible] المقدمة [illegible] محذور [illegible] اولوية الطرف الراجح على
عدم [illegible] بسبب الطرف المرجوح اذ لو وقع يكون الاول هو الطرف المرجوح اقول
[illegible] الراجح [illegible] عليه الدليل [illegible] المستدل [illegible] امكان الجانب المرجوح
نظرا الى ذات الممكن فانه اذا امكنه العدم لم يمتنع نظرا الى ذاته بسبب العدم [illegible] ذاته
عن ان يمتنع بسبب العدم [illegible] عنا الاولوية فذات الممكن لا يابى بذاته عن ان يزول
عنه الاولوية [illegible] وذلك ان [illegible] زوال الاولوية لو وقع بسبب
المرجوح ويجوز ان يكون [illegible] من محال [illegible] كون الاولوية [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] لو كان امتناع بسبب المرجوح بالنظر الى ذات الممكن [illegible] الى الذات
عن ان يزول عنه الرجحان فكيف يكون ذاتيا [illegible] مع [illegible] اذا
امتنع بسبب الطرف المقابل [illegible] الاولوية الى [illegible] بسبب [illegible] في المعلول الاول حيث قيل
انه لما امتنع للمانع عنه لم يكن [illegible] المانع [illegible] الفرق بين امتناع المانع
في نفسه وبين امتناع [illegible] اذ عدم المانع في الاول [illegible] للعلة التامة [illegible]
الى وجود الزمان دون الثاني [illegible] العقل الاول فانه [illegible] يكون [illegible] الاول

نفسه ممكنا ما فرض ما خارجا عن وجوده اذ لو وجد كان عين المعلول الاول ولم يكن ما فرضناه خارجا ق
المنع في القسم الاول يتوقف على وقوع المانع وهو ممتنع لكنه انما يتوقف عليه بالمانعة بمعنى
في كلا القسمين لا ما يقول المنع في القسم الاول ممتنع بالغير وفي الثاني بالذات وهو ما ثبت
في الفرق المذكور حتى انه لا يجوز ان يكون ما نحن فيه اعم من هذا القسم اقول لما ثبت كلام
من الدليل وما بناه ان امكانه بسبب الموجب مانع من وقوع الممكن بالاولوية بل من وقوع
الاولوية فيكون ما نحن فيه ارتفاع المانع اي الامكان لا امتناع المانعة لعدم مفهوم موقوف
بالمانعة فان قلت بسبب عدم معلوله الاول لو وقع لم يوجد هو ضرورة فانتفاؤه وعدم العلة
وعند البديهة ما شاء المانع المانعة قلت بسبب عدمه عدم الباري تعالى فانتفاء سبب عدم
وجود الباري تعالى لم يتغير اي وجود الباري تعالى امرا او حين يترك الطائفة التامة كلا بل يحمل
منه كما اشرنا اليه فان قلت لو كان لعدم المعلول سبب او سوى عدم الباري تعالى لكان
موقوعه ما يغاير الاثر فيوجد ما يتوقف التاثير عليه قلت فلا كان ذلك لو فرض محالا وجود
ذلك الامر لا يمنع التاثير عادة الاول سلم انه لو تحقق ذلك الامر الى جميع وجود العقل مع
عدمه فلم يكن عدمه من شرائط الوجود وما نحن فيه ليس كذلك والسر فيه ان الباري تعالى
رغم الحكماء لما كان موجبا للعقل امتنع انفكاكه عنه لو فرض الامور الخارجة واما الممكن المجوز وقوع
وجوده فلم يمتنع انفكاك الوجود عنه والا لم يكن ممكنا وكذا الاولوية الكافية في الوجود فاما الحاصل
ان زوال الرجحان عن الذات انما يستحيل لو كان اقتضاء الذات على سبيل الوجوب
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون على سبيل الرجحان وكذا انتفاء الرجحان وهكذا الى غير النهاية فان
قيل يختلف مقتضى الذات عن الذات مطلقا اجيب بالمنع فان التخلف انما يستحيل
لو كان الاقتضاء على سبيل الوجوب اقول لا يجوز وسياتي ان المعلول لم يكن ضده من

العلة

العلة امتنع صدوره بل نقل انتفاء الدليل وعدمه على هذا المقدمة فانظروا سعد ما يستقل عليك
ان منشأ مثل ان دس ما يستلزم اعتبارا [illegible] الى [illegible] عليه الطرف الاخر فلكن [illegible]
اعتباره الى مورده موجود يجوز ان يكون وجوده اولى بالنظر الى ذاته او لو كان فيه اولوية
شرط انضمام انتفاء علة العدم اليه فيتحقق بنفسه اي بنفس ما هو موجود فيه [illegible]
الصانع وسد باب الكلام واجيب بوجهين الاول ان علة العدم عدم علة الوجود وعدم علة
العدم يكون بوجود علة الوجود ووجود اي وجود فلا يلزم استناده الى علة يجوز ان يكون علة
امرا موجودا ولا استحالة فيه انما اللازم ان يكون المعدوم علة للموجود فالعلة الثاني انه اذا
احتاج الممكن الى امر خارج عنه احتج بالقياس الى مجموع الحاصل به انه يحتاج الى امر يوجده لتحصيل
ذاته وذلك الامر يجب وجوده والا فلم يتقرر الصانع وفي انه ان يوجد الممكن الا وهي
معا فرا ان يحتاج الى فاعل قال الشريف العلامة من يقول بان الايجاد لا مقصود الا منه الوجود
ولذا يجعل وجود الواجب عنه لاستحالة كون الشيء من حيث هو موجد [illegible] رد عليه ذلك الاحتياج
الممكن عنده الى فاعل موجود يتقدم عليه بالوجود ثم من جوز في الواجب كون الشيء من حيث هو
موجد [illegible] شرط [illegible] الممكن [illegible] شرط [illegible] مستندا الى جهة الا كانت واجبة
اقول المذهب الحق ان المعدوم ليس له ذات ثابتة اصلا بل هو نفي محض ونفي صرف
فكان المعدوم الممكن يحتاج في صفة الوجود الى مؤثر كذلك يحتاج في نفس ذاته الى علة والى
ذهب المحققون من الحكماء الى ان اثر الفاعل نفس الماهية الموجودة لا وجودها فقط ففي
تقدير كون ماهية الممكن من حيث هي علة الوجود يحتاج نفس الماهية المتقدمة في تعينها وتحصلها
الى معين ومحصل مغاير لها المقدمة عليها ووجود تحصيلها ذاتا مخصصة ولا يتأسس ذلك الى
الواجب [illegible] على مذهب الاشاعرة ولانه لما كان واجبا لا يصلح ذاته المقدسة لان يحتاج
الطرف فلم يحتج في نفس ذاته الى علة ولا يحكم ذلك به بعد التعقل بل انما يطلب علة الوجود
لا غير ما على هذا الوجه انه في ان الممكن مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا

الى ذاته كان واجبا او جائزا لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور
الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته معنى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح
اقول كان هذا اختصار وتلخيص الدليل الاول فانه لو فصل عليه انك ان اردت بجواز
رجحان الجانب المرجوح نظرا الى ذات الممكن جواز رجحانه بنفسه من غير مرجح فهو المدعى
وان اردت به جواز رجحانه بسبب فلا نم انه ينافي معنى ذات الممكن وما يلزم لا يلزم
منه محذور الا ان يقال انه فاحتاج الى ملاحظة مقدمات الدليل جميعها الوجه الثالث
ان ذلك الرجحان لما لم يصل الى حد الوجوب فرضنا وقوع الممكن معه مرة وعدمه معه اخرى
فان كان وقوعه بمجرد الرجحان الحاصل حال العدم لزم الترجيح بلا مرجح وان كان بانضمام
امر اخر لم يكن الرجحان كافيا هف ويستفصل الكلام فيه الوجه الرابع ان الممكن لو اقتضى
رجحان طرف فاقتضى رجحية الطرف الاخر مع ان مرجوحيته يستلزم امتناعه بل وجوب الطرف
الراجح وقد فرض غير واجب هف اقول ان مرجوحية طرف يستلزم امتناعه لا لمرجح مطلقا
فلكون اذا وقع مرجوحه كان لزم ما ينافي امكان تلك الذات اللهم الا ان يوصل الى مقدمات
الدليل الاول هذا انه كان اختصاره كالوجه الثاني ويرد عليها انه لو اقتضى الممكن
الاولوية على سبيل الوجوب لزم المحذور اما اذا اقتضاه على سبيل الرجحان فلا ويدفع بانه قد يورد
عليه انه منع المقدمة بان اقتضاء الراجحية يستلزم اقتضاء مرجوحية الطرف الاخر اذ لا نم ان
ما مع المحذور هو ما اقول بل مراده بالاقتضاء لزومه نظرا الى ذاته من حيث هي وظاهر رجحان
جانب نظرا الى الذات من حيث يستلزم مرجوحية مقابله نظرا اليها ويوقف هذا الدليل على الممكن
المساوي الطرفين فانه لما اقتضى التساوي لذاته امتنع وقوع شيء من طرفيه كما سيجيء الراجح
بلا مرجح اجيب بمنع الخلف في تلك المادة فان التساوي في نفس الامر كما سيجيء التساوي
المعنيين والممكن لا يمكن ترجيح احد طرفيه الواقع لانه اما مع علة وجوده وجود علته عدمه
والامكان لو منه اذا لاحظ العقل مع قطع النظر عن غيره ورد بان الكلام انما هو في الرجحان

المرجحية

والمرجحية والوجوب والامتناع نظرا الى ذات الممكن لا الى نفس الامر على انه لو فات ارتفاع
التساوي المقتضى للذات بالغير فلو ارتفاع الرجحان الذاتي اليه فان قلت ليس التساوي
مقتضى ذاته والا لما ارتفع بل هو بالنظر الى انه مساوي النسبة الى الطرفين من حيث انه
لا يقتضي شيئا منهما الا انه يقتضي ذلك وههنا في نفس الامر نعم مقتضى نسبتا وههنا نظرا الى ذاته وهو
باق غير ممتنع فلنا مذهب ان الرزق نافع لكن لا مدان علم في الرجحان منشاؤه الى الحس
المحض سواء وفي ان المراد بامتناع الرجحان للممكن الرجحان في نفس الامر وحيث يقتضي الذات
ان يكون الوجود منفكا راجحا اليه في الواقع لا بالنظر الى ذاته فقط على العدم لا يتوجه عليه ان ذلك
لا يستلزم المدعى او في ان يكون الرجحان بالنظر الى ذاته فقط هو كذلك في ان هذا الاحتمال ادام الحصر
المحصل المقصد بالتمام وهو انه لا ينسد باب اثبات الصانع لانه يجوز العقل ان يوجد الممكن
الرجحان الذاتي المذكور فاقول في دفعه لو وجد الممكن بهذا الرجحان فرجح وجوده في نفس الامر
الى هذا الرجحان الواقع ان كان يقتضي ذات الممكن لزم المحذور المذكور تماما وان لم يكن
مقتضيا له احتاج الى امر خارج فالممكن في وجوده احتاج الى امر خارج ولم يكف الرجحان
الذاتي في وجوده واذا احتاج الى امر خارج لم يكن لوجوده من موجد موجود على ما هو كالمرجوح
مثبتا للاصل الدعوى لا يجوز ان يوجد الممكن بالرجحان الذاتي اذ لو وجد به في زمان فلا يمكن
الممكنة ان يستمر عدمه في ذلك الزمان مع بقاء الرجحان من جميع الوجوه بحاله ومن ظن ان
يوجد في زمن الاعدام ام لم يوجد في زمن الوجود لزم الامكان المرجح وهو وقوع المرجوح وجها
وان لم يكنه كان واجبا به ولم يستند هذا الوجوب الا الى الذات فيلزم هذا الا ان لم يكن
ممكنا بل حتى ينظر انه ممتاز عن الدليل السابقة وامتن منها في بيان ان الممكن
لم يجب وجوده عن علة لا يوجد لانه ان لم يرجح امتنع وجوده فان ترجح وقد
فرضنا وجوده معه مرة وعدمه معه اخرى فان التساوي الرجحان في الحالين لزم الترجيح بلا مرجح
وان انضم اليه رجحان الوجود لم يكن الرجحان كافيا هف على انه يصل الكلام الى هذا المقصود اقول

ان لم يجب بوجوده ووقوعه عدمه تارة وعدمه اخرى يجب لوجوده وجود مرجح اذ تخصيص ويتعلق
الكلام اليه حتى يتسلسل وان وجب لزم خلاف المفروض واستوضح بوجوه الاول انه يجوز
ان يمتنع فرض وقوعه تارة وعدمه اخرى وان امكن عدمه بالجملة كالزمان على مذهب
الحكماء فانه مع امكانه لا يوجد ابدا لا يجوز ان يوجد بعد عدم او في الاستمرار عدمه على هذا
الوجه وجوده عدمه فان قلت يفرض عدمه في ذلك الممكن مكان وجوده وفي زمانه بعينه في
زمان او وقت فانه لم يحتج الى مرجح او احدهما ولم يلزم خلاف المفروض لان الواقع هو الوجود
الراجح فاسقط ما هو مسلسل قلنا سلمنا انه يجوز لذاته الوجود تارة والعدم اخرى لكن لا
يجوز ان يمتنع لاشتراك الرجحان في الازمنة اي ان وقوع الرجحات المذكورة بناء على
وقوع التقديرات المذكورة وذلك انه يمتنع اجتماعها فلو وقع ما هو واحد منها ويكفي مرجح
واحد اخرى كان الحكم فيها كالحكم في الممتنع لامتناع انقلاب الممتنع ممكنا والترجيح بلا مرجح
ع وايضا وكل من التقديرات ممكنة في نفس الامر فلو ان يحدث شيء الامن خارج لما
لو فرض عدم انتهائها الى الوجوب ولا يصح ذلك الا لو وقوع تلك الرجحات الغير المتناهية
والا لزم امكان الترجيح بلا مرجح لا وقوع لعدمه ممتنع تلك التقديرات ولا نقول امتناعها
ليس لذات الممكن ولا الرجحان الخارجي لعدم انتهائه الى الوجوب ولو سند الى ممتنع
ان يوجد في بعض الاوقات كان عين الايراد الاول بلا زيادة ثم اقول لك ان تستنبط
من هذا دليلا على اصل المطلب اخف والطف تقريره انه لو لم يصل الرجحان الى الوجوب
امكن للممكن ان يعدم مع بقاء الرجحان بحاله فامكنه ان يعدم في بعض الاوقات رجحان
ويوجد في بعض مع فرضه في الصنف الاول معدوما وفي الصنف الثاني موجودا او حينئذ
يكون الصنف الثاني مرجحا بالنسبة الى الصنف الاول حتى يمكن هذا الفرض في الواقع وذلك

فليس

فليس هذا الفرض ايضا ممكن لو وجب ان يكون للصنف الاول رجحان على الصنف الثاني
بالنسبة فيلزم رجحان كل من الصنفين على الاخر وهو محال اقول ان لك انه يجوز ان يكون تلك
الرجحات امورا اعتبارية فلا يلزم عدم تناهيها الرابع انه يجوز ان لا يكون بين تلك
الرجحات ترتب اصلا بل كان حدوث كل مرجح مختصا بزمان لا يحدث فيه مرجح اخر
على ما هو من مذهب [illegible] الرجحات ترتب اعتبارا زمنه حدوثها ولكن ذلك
الترتيب في [illegible] الزمانية [illegible] على انا نعلم [illegible] على امكان وقوع
الامور الغير المتناهية وان لم تترتب اجابة الخامس انه يجوز ان يكون تلك الرجحات
غير مجتمعة في الوجود والقول بانه يجب اجتماع تلك الرجحات في اول زمان الرجحان او في
ازمنة ثم انه لو حصل وجود [illegible] الرجحات الى غير النهاية انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين
[illegible] اول زمان الرجحان [illegible] هذا الايراد وما قبله بوجه اخر ان يقال اليس انه يجوز ان
يكون تلك الرجحات متعددة كاتصال الاجزاء الزمان والحركة [illegible] الرابع انه يجوز ان
يكون ذلك الرجحان [illegible] بنسبته الى زمان الوجود وزمان العدم انما يستدل
على العدم [illegible] ان يوجد الممكن لوجود الرجحان في زمان [illegible] مع بقاء
الرجحان بحاله ومن [illegible] ان يحدث [illegible] على العدم لا كان [illegible] الوجود [illegible]
فمن الثاني كان الممكن واجبا [illegible] وعلى الاول [illegible] وقوع المرجح [illegible]
ثم اقول [illegible] الممكن انما ان يستجمع جميع شرائط [illegible] ان [illegible] يمتنع وجوده [illegible]
تحقق المشروط بدون الشرط وعلى الاول وجب وجوده [illegible]
[illegible] العدم من شرائط الوجود فلم يستجمع [illegible] جميع شرائطه [illegible]
ان [illegible] العدم [illegible] كانت تلك العدم موجبة للعدم [illegible] جاز ان

وهو ضعيف لما لمكان الاولوية لما لم يكن عدمها شرطا وقد يمنع بان تلك العلة ان لم يرجح ما
العدم على الوجود فلا كلام لكن عدمه وان رجح لم يمكن تحقق الوجود مع تساويهما لما
فلا بد من عدمها ما دام تحققه وعليه انه انما يلزم زوال تلك العلة لو كان يقتضيها الرجحان
العدم على سبيل الوجوب اما لو كان على الرجحان وهكذا الممتنع محال واستمر تامل ثم
اقول لو سلم ان وجود الممكن بمجرد الرجحان الخارجي محال لانه ان وجد علة تامة اولا فعلى
الثاني امتنع عدمه ووجب وجوده وعلى الاول ان لم يرجح علة العدم او وجب الوجود
وان رجحه فامتنع الرجحان ان كان ثابتا وايا امتنع وقوع شيء من الوجود والعدم وان
ترجح احدهما وجب وقوعه وامتنع الاخر وقد قرر منع الرجحان بغير انتهائه الى الوجوب حتى
في لزوم استصحاب الممكن علة الحق ان احتياج الممكن الى العلة للامكان وهو لازم
فامتنع لماهيته عند العقد فلنبسط الكلام في هذه المقدمات الخمس اما الاول فقد خالف
فيه طائفة من المتكلمين فذهبوا الى ان علة الحاجة هي الحدوث بمعنى ان الممكن انما
يحتاج الى المؤثر في حدوثه بان يخرجه من العدم الى الوجود والا بعد ان حدث صار مستغنيا
[illegible] بل لا يحتاج متقدم على الحاجة المتقدم على الوجود المتقدم على الحدوث لان
للحدوث صفة الوجود ويجب تاخر الصفة عن الموصوف فلو كان الحدوث علة للحاجة
يتقدم على نفسه بمراتب [illegible] وعند هذا الطريق علة الحاجة على هذا [illegible] الحدوث نفسه
وهم ان الحدوث علة مشي على سبيله وذهب جماعة الى ان العلة هي مجموع الامكان
والحدوث وظهر اثر الخلاف في الممكن القديم فانه محتاج الى الفاعل بمذهب الاول دون
الاخرين لنا ان الممكن ان تساوى طرفاه وجوبا امتنع وجوده بنفسه ثم وان ترجح
وجوده نظرا الى ذاته لم يكف ذلك الرجحان لما بيننا عليه فاحتاج الى علة البتة واستدل
ايضا بان العقل اذا لاحظ امكان الشيء وان لم يلاحظ حدوثه وفيه ان الالزوم العقلي لا يستلزم

العلية

العلة الا ان يقال ان المراد ان الامكان من شانه ان يحتاج اليه وان فرض ان لا يوجد معه الحدوث
ذلك على هذا اما حمل اثر الخلاف وقد شبهت هذا بما ذكروا اذ الوجدانيات العلية منها حقيقة
يرجع الى العقل اذا لاحظ الارتباط بين الامكان والحاجة يحكم بانه الممكن مفتقر محتاج وان لم يحكم
لم يحكم بالعكس فكان الامكان علة اولا ثم والعلة الا معقول هذا الترتيب الخاص واما الثانية
فلان الممكن لو زال عنه الامكان كان ضروري الوجود لذاته من حيث ذاته واما ضروري العدم
كذلك وكونه بهذه الصفة في وقت يستلزم كونه كذلك في جميع الاوقات الا لكان مخصوص
الزمان [illegible] وثم مدخل في تلك الضرورة فلم يكن ذاته والترجح الرجحان خالف ما تامل
في المطلق بحسب الحال ويرجع ما حصل اولى واما الثالث فاقول لو كان الامكان لازما للممكن
في كل آن لكن لو لزم ان يعدمه والا لكن شيئا اصلا فيحتاج في كل آن الى حافظ لذاته مانع من
تطرق الانتفاء اليه وليس هو ذاته ثم الا المعدوم فقد وجد قبل ثمة لان العقل لا يحكم به بديهة
المعدوم لا يوجد شيئا كذلك يحكم بانه لا يعطى ذاته موجودة على الوجه الذي تقتضيه مع ما هو موجود
بعد ما دام موجودا وهو الذي فاحسن ما قال من جوز بقاء العالم بنفسه استنادا الى البنيان بعد
البناء والسهر بعد النجار وضعفه بحكاية التاسيس على اللبنات الذي هو التراب المشكل بشكل خاص
بل فاعله ان هو النار بنية بل هو فاعل الحركات التي هي معدات الوجود الشكل المعين فان قيل
ان لم يوثر عليه اثر البقاء لم يكن علة وان اثر فان اعطاء الوجود الاول لزم تحصيل الحاصل وان
اعطاه وجودا اخر مع زوال الاول لزم ... الممكن في الوجود يحقق الامكان في كل آن وان لم يكن مع
زوال الاول لزم اجتماع المثلين مع لزوم الاستغناء في نفس الوجود الذي كان زمان وجوده فاقول
ان اريد بانه لو اعطاه الوجود في كل آن امرا محالا ليس بعد الفنا ... والا لزم ان
يكون علة فانها لما كانت حافظة لذات الممكن بحيث يلزم انتفاؤها انتفاؤه كان كونها فيكون علة
ومن معنى العلة وحقيقتها الا ذلك وان اريد انا ... استصحاب المذكور انما احترافا في الشمس واسع
الخطر الممنوع عليه مقدورة فان اعطاء الوجود الاول لو كان حقيقتا من المعنى الاخر
الى ايراد

ما يسنح لبعض الناظرين على وجود الواجب ان الممكن لما لم يكن له بد من موجد فـ
ان كان واجبا لزم المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى موجد آخر فان دار لزم تقدم كل
منها على نفسه بمراتب متناهية بل بمراتب غير متناهية لان العلة مقدمة على المعلول
ولكونه علة العلة فهو مقدم عليها بمراتب بعدد عللها الى غير
النهاية فيلزم كون عدد واحد هو عددا لا حاد السلسلة وهكذا وان ذهبت السلسلة الى غير
النهاية وغير منتهية اليها سواء كان المراد بالزوج والفرد في الوصف العام هذا المعنى او اختصاصا
بالمتناهي والثاني في بطلانه بيان اللزوم ان السلسلة اذا كان لها مبدأ معين بالاولوية والمتها
بالثانوية وبالجملة معين كل من آحادها مرتبة خاصة من المراتب العددية
واقعة في المراتب العددية الى غير النهاية يعد زوج كالاول والثالث والخامس وبعض منها
في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس وليس السلسلة غير تلك الآحاد ومجموع
توالي احدى فردين وزوجين مع كل واحد في جملة احد زوجي وبالعكس فالسلسلة
السلسلة الى جميعها ومن هاهنا كانت زوجا وفردا لانقسمت
غير متناهية لها مبدأ فكانت زوجا جامعين لما ذكر واذا كانت هذه زوجا وجب ان
يكون السلسلة الاولى فردا لزيادتها بواحد ويكون كل نصف السلسلة الثانية اكثر من
نصف الاولى بالثاني وقد فرض الزيادة بواحد فوا حد فراد ثم الاولى بالثاني وقد فرض الزيادة.
بواحد معنا لا يقال الموجود في الواقع انما هو الآحاد وهذا الترتيب وتعيين المرتبة
انما يكون بحسب العقل وهو لا يتناهى ما لاحظ الجميع لانا نقول لا نشك ان ما هو اول وثاني
خامس وهكذا الى جميع الآحاد الغير المتناهية موجود في الواقع وكذا الآحاد الواقعة في المراتب
الزوجية وما من بعض ما ذكر سواء كان الصافها بالثانوية والثالثة بحسب الخارج او
وان لم يكن للسلسلة مبدأ بان ذهبت في الجانبين الى غير النهاية فرضنا لها مقطعا وافرضنا

لا يخفى على كل من له ادنى تنبيه انه لم يكن في الوجود واجب لانه لو ذهبت سلسلة الممكنات الى
غير النهاية ووجود الآحاد الغير المتناهية معا لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين وهو
محال بيان اللزوم ان كل جملة من الآحاد متناهية كانت او لا فجميعها مجموعا بعدها مجموع الاكثر
منه في تلك الآحاد وهو جملة الآحاد بحيث لا يشذ منها شيء والاقل مجموع الاثنين اذ لا مجموع
اقل منه واذا اردت الآحاد على جملة توحد بين هذين المجموعين جامعات غير متناهية فنحصر
ما لا يتناهى بين حاصرين لان تلك الجملة حاصرة في الاقلية والاكثرية لا يقدر ان الوجود
ومجموع الآحاد حاصر من جانب الاكثرية ومجموع الاثنين في جانب الاقلية لا يقال الموجود في
الواقع هو الآحاد في المتنوعة لا وجود للمجموع الا باعتبار العقل وكذا الترتيب انما هو باعتبار
العقل وملاحظة لانا نقول لا مسا ان وجود الآحاد في الخارج يستلزم وجود المجموع فيه بدون
عمل العقل اصلا وكذا ان الترتيب لازم لوجود المجموعات لا يقال انما يلزم الانحصار لما لا يتناهى بين الحاصرين
ان كان لما بين الحاصرين وحدة بين هذين الآحاد غير متناهية لا مثل انحصار المطلوب هذا لانا
نقول لا شك ان عدم تناهي الآحاد يستلزم عدم تناهي المجموعات المترتبة وعدم التناهي يقتضي ان
لا يكون للمجموعات ان تتوقف وكون المجموع المذكور حاصر الطرف هو ان يكون هو اول المجموعات
فنتساءل ان ليس المجموعات الا مذ من مجموع الاثنين مجموعات كل واحد منها غير متناه ويذهب
عدد ما الى غير النهاية متصاعدة والمجموعات الاخرى من المجموع الاكثر اي مجموع الآحاد متنازلة
الى غير النهاية ولا ينتهي الى مجموع الاول اصلا وبالجملة لا يحصل شيء من سلسلتي المجموعات السلسلة
الا غير ان يذهب كل منهما في حد ذاتها الى غير النهاية لانا نقول لما كان كل مجموع من الى سلسلة كانت
بحيث يصدق عليه انه اكثر من مجموع الاثنين واقل من مجموع الآحاد واقعا بين هذين المجموعين الا
حاصرا من جانب الاقلية والاكثرية فاذا المورد خلطه ثم عليه الدليل بانه يوجد الاصل فتحقق الحاصل
انه ممتنع وممتنعه لانه عين هذا وعين عين من عساه هذا البرهان انه يدل على امتناع وجود كثرة لا متناهية

وان لم يكن من الاحاد ما ترتب ايضا فلا فائدة للتفسير والاطراد [illegible] مثل هذا البرهان
انه لو لم يجد وجب ان يذهب السلسلة لا الى نهاية لكن وجود كثرة [illegible] تستلزم ان
غير المتناهي غير متناه بزيادة واحد عليه [illegible] نهاية بيان الالزام انه لو وجدت تلك
الاحاد وجد فيها مجموعات احدها اكثر المجموعات وهو مجموع الاحاد بحيث لا يخرج منه
واحد وثانيها اقلها وهو الاثنان ويوجد منها مجموعات مترتبة المجموعات التي في المجموع
الاقل كالثلاثة والاربعة متناهية والمجموعات التي هي المجموع الاكثر كان ينقص منه بواحد
واثنين غير متناهية ضرورة فيقول ليس كل واحد من تلك المجموعات متناهية لعدم
تناهي المجموع الاكثر وما يليه ولا غير متناهية لتناهي المجموع الاقل وما يليه في نفسه الا كان
تلك المجموعات موجودة في الخارج بعض المجموعات المتناهية في الخارج وكذا المجموعات الغير متناهية
وما كانت تلك المجموعات مترتبة في الواقع بحسب الاكثرية والاقلية من غير مدخلية اعتبار
العقل فيها حقيقة [illegible] كان [illegible] الى المجموعات الاول [illegible] الثانية [illegible] الى الواحد
المجموعات بواحد واحد وجب ان يزيد المجموع الذي هو اول المجموعات الغير المتناهية
على المجموع الذي هو آخر المجموعات المتناهية بواحد [illegible]
المتناهي [illegible] غير متناه بزيادة واحد [illegible] المجموعات المتناهية [illegible]
الى غير النهاية او زيادة [illegible] يحصل مجموع متناه [illegible] واحد من تلك المجموعات
هو اخر المجموعات المتناهية ومجموعات الغير المتناهية [illegible] ان يسمى [illegible] المجموع
هو اول المجموعات [illegible] سلسلتان من المجموعات لا نهاية [illegible] ولا تنتهي واحد منها
[illegible] الى [illegible] غير المتناهي غير متناه بزيادة واحدة [illegible]
اقل المجموعات واكثرها [illegible] كان كل مجموع [illegible] منها [illegible] كان [illegible] اولا
والمجموعات الواقعة بينهما مترتبة [illegible] واحد واحد فكل مجموع [illegible]

[illegible]

ويلزم من ذلك اشتمال المجموعات المتناهية الى غير النهاية في مرتبة خاصة بزيادة واحدة
ويكون [illegible] لعدم تناهي السلسلة [illegible] المجموعات المتناهية [illegible]
[illegible] تلك السلسلة [illegible] هذا البرهان [illegible] وجود الا
الغير المتناهية وان لم يكن [illegible] والمجتمعة على [illegible] الموجود
في [illegible] لذهب السلسلة لا الى نهاية [illegible] مقدمتين [illegible] السلسلة الغير
المتناهية من جانب واحد ينقص عن الغير المتناهية من الجانبين بمقدار غير متناه [illegible]
[illegible] اذا طبقنا على قسم من الغير المتناهية من الجانبين [illegible] وجماعة من [illegible]
وقد سبق من الثانية [illegible] غير متناه [illegible] السلسلتين الغير المتناهيتين
من جانب واحد [illegible] الغير المتناهية في الجانبين بمقدار متناه [illegible]
في [illegible] اذا [illegible] كل منهما على قسم من الغير المتناهية في
الجانبين [illegible] قدر محصور [illegible] بمقدار
[illegible] لو وجدت سلسلة غير متناهية [illegible]
في الواقع من غير اعتبار [illegible] العقل [illegible] الاول [illegible] الثالث و[illegible]
الى غير النهاية و[illegible] في [illegible] كالثاني والرابع الى غير النهاية [illegible]
السلسلة [illegible] من جانب واحد [illegible] مجموعهما [illegible] السلسلة
الغير المتناهية من الجانبين [illegible] بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية [illegible]
السلسلة الاولى الغير المتناهية من جانب واحد [illegible] الغير المتناهية في الجانبين
بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الاولى [illegible] في السلسلتين [illegible]
في الجانبين الى غير النهاية [illegible] والزمان [illegible] في كل من [illegible] السلسلتين الغير
المتناهيتين من جانب [illegible] مجموعهما الغير المتناهية من الجانبين [illegible] الاحاد

لان ثبت لكل آحاد وهاد و من بعضها الى بعض كلا احدثم من هذه السلسلة ثلث كذا الى
الآحاد الداخلة في السلسلة لا يزيد ولا ينقص عن توالي الآحاد ولا شك ان كلها مع عدمها الا ان الكل
لو فرض خروج آحاد احدى السلسلتين من بين آحاد الاخرى حصلت سلسلتان متواليتا
الآحاد يجري عليها الحكم المذكور مع انه لا يتميز عدد ما فيه ابقى وذلك الحكم عند التشكيك
لان مناط هذا الحكم نفس العدد من حيث هو لا بان كل من قسمي السلسلة الغير المتناهية من
الجانبين ايضا يشتمل على آحاد فردية وآحاد زوجية فليطبق كل من قسمي السلسلة المزدوجة
ببعض من قسم هذه السلسلة حتى ينطبق تمامها على تمام القسم الآخر مثلا وهو هذا التعاقب
لانا نقول لما كان كل من قسمي هذه السلسلة غير متناهية وكذا الآحاد الزوجية مثلا وجب
ان يتساويا لا بطريقة فرض التطبيق بينهما من غير استحالة تطبيقهما ولو تم الدليل على
وجوب تساوي الآحاد الزوجية مثلا مع بعض من ذلك القسم لكان محذورا آخر لانا فيه
وجود الامور الغير المتناهية الذي نحن بصدد ابطاله لا تقاد ما في دليلنا فان قلت لا نسلم
انما لزم من وجود السلسلة الغير المتناهية من جانب واحد مع الغير المتناهية في الجانبين
ونجوز ان يكون الاولى دون الثانية ولزوم احدهما قلت فرض وجود الثانية من قبيل الفرض
المستعمل في الرياضيات ما ليستتبع ابطاله فرضا لا لزوم المحذور والمبارح وذلك مكابرة
انه مع حصر الوجود في الممكن لزم عدم تناهي الممكنات مع ان كل سلسلة غير متناهية
لها مبدأ تستتبع الى آحاد واقعة في المراتب الفردية وآحاد واقعة في المراتب الزوجية لها
متساويان لا يرتفعان لهذه السلسلة يصنف في الواقع ولها معدود منه حتى ان كل عدد
وصف بحسب الواقع لا يعين بصفة بالجملة معينة بحيث لا يمكن تحصيله من غيرها فانا ننظر الى
توالي هذه الآحاد والى ما لحقت السلسلة منها لما ان يحصل بعضها اولا والثاني لا ثالث وعلى

الاول

الاول تناهي النصف لانه احد من الآحاد المتوالية بحسب الواقع غير انه عليه الا اعتبار العقل فيه
وصلة فانه موصوف السلسلة على هذا الوجه متعين متشخص في الواقع فلو لم يكن له نهاية بعدها
يكون وقد ملا في النصف الآخر يستوفى هذا النصف تمام آحاد السلسلة في الكل الصفة مثلا
واذا تناهي النصف لزم تناهي النصف الآخر لانه هو فوق المتزود من مع تميع الكل فان قلت يجوز
ان يمتنع ان يكون للسلسلة الغير المتناهية نصف متوالي الآحاد بل يحصر في منشأ كلها فلا يخ تناهيه
وصلا نقض نفس عدد النصف من حيث العدد متوالي الآحاد ولا يتصف ولا يتميز
عنها معها مع توالي الآحاد بحسب ما الاول لا يتبين ذلك انه لو وجب الآحاد الفردية من بين
الآحاد الزوجية لكان كل منهما سلسلة غير متناهية متوالية الآحاد وهي نصف السلسلة الاول
موجب لا يحصل من توالي الآحاد لا تتصل نصفها فاحسن الكل على تقرير هذا البرهان فانه دقيق فيضر عنه
او ادراك الناظرين انه مع عدم الواجب لم ينا في سلسلة الممكن فان كان لها مبدا يعين
كل من آحادها بالوقوع في مرتبة خاصة من المراتب العددية من غير ان يكون لملاحظة العقل
واعتبار مدخل فيه فان ما عاشر الآحاد ما عاشر في الواقع وان لم يعتبر معتبر فنقول اذا بدء
على مبدأ هذا السلسلة عدة آحاد متناهية مرتبة انقسمت الاولية والثانوية والثالثة وانسياقها ما كان في
اوله وثانيا وثالثا اول الى هذه الآحاد والواقعة في مبادي السلسلة لان مراتبها كانت قبل ابطه
خارجة لاحادا قرره ما في اوساط السلسلة لان مراتب العددية اولا كانت على ترتيب
ونظام من غير تخلل فصل وانتظام فوجب ان يوجد في اواخر السلسلة فيجب ان يوجد في الآ
السلسلة فوجب ان يكون لها آخر فلم يكن السلسلة غير متناهية هف واذا كانت غير متناهية
في الجانبين فرضنا لها منقطعا وافرضنا انه في كل من قسميها فيحصل الكلام على انه لا يخ عن وقفه و
غموض وفيه موضع المغالطة    انه مع تناهي الوجود والامكان لم يثبت سلسلة الممكنات
واذا كان لها مبدأ لكان كل من آحاد السلسلة معدودا محتاجا الى علة فوجب ان يوجد بازاء
كل منها علة فعدد العلل ان لم تكن عدد المعلول اذ يلزم من عدم الواجب تركيب السلسلة من آحاد

مستندة بعضها الى بعض يكون كل علة اما معلول واحد فى هذه السلسلة وبالعكس وهو كذ
والذات من عدد العلل وعدد المعلول فى هذه السلسلة وهو من العددين ليس الا احاد
السلسلة بوجهان يكون المعلول الاخير ايضا معلولة هو اما علة لنفسه او لعلة وكل منهما مح
ذهبه فان علما انا لزم اى يكون تناهى السلسلة من جانبين والا لكان عدد العلل يحمل
عدد المعلولات من غير محذور قلت المحذور بحاله فانا اذا فرضنا انها منقطع كان احاد كل
من قسميه غير متناهية من جانب واحد لا غير وكل من احادها معلول لا علة خارج اى علة ترتيبه
فى هذه السلسلة غير مشترك بينه وبين معلول الا فى احاد هذه السلسلة ان كان له معلول
او خارج من السلسلة فلزم ان يكون عدد المعلولات التى فى هذه السلسلة مساويا لعدد العلل
التى هى فى هذه السلسلة لتلك المعلولات فلزم كون مبدأ كل من السلسلتين علة لنفسه
بواسطة او لا وهو محال فتم فلا تعض مع التأمل انه يستقر على تقريره هذا البرهان اذ تمام الكلام
ان عدم الواجب يلزم السلسلة وهو محال لا سيما اذا استغرقت [illegible] كل عدد من متناهيين [illegible] ان اللازم
ان السلسلة الغير المتناهية يوجد فيها عشرات غير متناهية متعددة [illegible] غير متناهية فاذا
جعل احاد هذه السلسلة على التوالى والترتيب عادة العشرات والمائات الى غير النهاية
ان يساوى العادة [illegible] احاد المتوالية [illegible] فى لازم تناهى عدد العشرات السلسلة
او عدد [illegible] تناهى السلسلة [illegible] وعلى الاول لزم تساوى العشرة والمائة
لتساوى عدد العشرات والمائات فى تلك السلسلة [illegible] العشرات [illegible] زاد عدد
العشرات على عدد المائات وكذا الكلام فى كل عددين متناسبين كالالف والالفين
فان تلك الاحاد التى عدها العشرات ليست متوالية بل كل عشرة بعد اخرى [illegible]
وكذا المائات وجعل الاحاد المتوالية عادات العشرات مثلا انما يكون [illegible] ملاحظة

العقل

العقل وكذا انه لا بد من ملاحظة المجمع قلت كما انه لا بحث عند ما [illegible] واحد خمسون
مثلا كانت الخمسة الاول منها مع توالها مساوية لعدد عشرة احاد وان لم تعتبر مجموع
اصلا ففى السلسلة الغير المتناهية اذا اعتبر الواحد الاول بازاء العشرة الاول كان الواحد
الثانى بازاء العشرة الثانية والواحد الثالث بازاء العشرة الثالثة وهكذا فان لم يمكن
جميع الاحاد [illegible] لزم انتهاء العدد الى واحد معين ويلزم منه انتهاء السلسلة وان كان المجمع [illegible] لزم
ما ذكرنا [illegible] لزم العدم الواجب مع انه غير مستقر [illegible] زيادة الشى على نفسه و
تمهيد ذلك مقدمة هى انه اذا كانت جملة مشتملة على مجموعات غير متناهية [illegible] واحد كل
منها متساوى الاحاد وكيف يكون كل من احاد تلك الجملة [illegible] فى مجموع ويكون جملة مشتملة على
مجموعات غير متناهية وكل منها غير متناهى الاحاد [illegible] هى عدد المجموعات فى [illegible]
فان الجملة الثانية زائدة على الجملة الاولى [illegible] وكيف [illegible] وبازاء عدد المجموعات [illegible]
من المجموعات الاول [illegible] مجموعا من المجموعات الثانية بل الى مجموع احد من الاول
ونسبة الى مجموع احد من الثانى لكان المجموع الثانى اضعاف المجموع الاول بعدد غير متناه
والا لخرج [illegible] من احاد الجملة الاولى مجموعة [illegible] اصلا [illegible]
من احاد غير متناهية [illegible] مجموعات غير متناهية كل منها [illegible] الاثنين
والاربعة [illegible] بازاء كل احد [illegible] مجموع متناه محصور [illegible] من مبدأ السلسلة والاخر فى
من احاد السلسلة غير مجموع متناه وهكذا عدد هذه المجموعات عدد الاحاد السلسلة [illegible]
تلك السلسلة مجموعات كل منها غير متناه [illegible] العدد [illegible] البعض من [illegible] واحد
[illegible] ليكون الثانى مجموعا غير متناه [illegible] مجموع [illegible]
مجموعات كل منها غير متناه وعدد المجموعات هذه بعينه عدد احاد السلسلة [illegible]
فى العدد بين عدد هذه المجموعات وبين المجموعات الاول كل من هذه غير متناه و

كل من الآحاد جميعا فوجب ان يزيد عليها آحاد هذه على عدد آحاد الاول مع ان آحادها
انما هي آحاد السلسلة المفروضة فزادت هي على نفسها هف لا يقال فمن نظر آحاد الاول ان
المقدمة الممهدة انما تصح في المجموعات المتناهية العدد واما في غيرها فلا نسلم مجال واما ثانيا
فلان تحصيل المجموعات في جانب المتصاعد والتنازل انما يكون باعتبار العقل ولا [illegible]
بجميع الا ناسوق اذا وجدت المجموعات في الترتيب وكان كل واحد منها غير متناه الآحاد
ويوجد بعدد هذه المجموعات مجموعات اخر كل منها متناه فكل مجموع من الاول يزيد على ما بازائه
من المجموعات الثانية بل على كل مجموع من المجموعات الثانية بعدد غير متناه فمن الاول ان
آحاد الاول يزيد على آحاد الثانية لانا نقول انا نجزم بالزيادة لو كانت المجموعات الاول [illegible]
الى عدد [illegible] بعضها في بعض الآحاد [illegible] فلا نسلم مجال لانا نقول كان المجموعات
الاولى متناهية فلكذا المجموعات الثانية متناهية وحاصل الكل آحاد متناهيات
ومنع وجوب الزيادة بعد ذلك مكابرة لا يلتفت اليها واما في الحديث [illegible] المجموعات
فنقول لا يتوهم انه يوجد في الجملة الغير المتناهية الاثنان والثلثة والاربعة والجملة التي
ما عدا المبدأ وما عدا الاثنين من المبدأ بحسب الخارج وان لم يعتبره معتبر اصلا [illegible]
ووجود الكل بعد وجود جميع الافراد على ما هو غير ضروري [illegible] لهذا ايضا ما هو حق النظر
في هذا البرهان يعني انه يبطل وجود الامور الغير المتناهية مطلقا وان لم يكن بينها ترتيب
ان التسلسل اللازم بعدم الواجب يبطل لوجوب [illegible] فلانه لو تحقق
يتقدم امر على مجموع الاول والثاني وهو الثالث وتقدم امر على هذه الثلثة وهو الرابع وتقدم
امر على هذه الاربعة وهكذا فاما ان ينتهي الى مرتبة لا يتقدم عليها شيء وهو خلاف المفروض
وعين المطلوب واما ان لا ينتهي الى مرتبة فلا بد ان يتقدم شيء على جميع الآحاد الغير المتناهية

يكون منتهى سلسلة الآحاد ولم يكن غير متناهية هف [illegible] عين المطلوب فان قلت كل
جملة متناهية يتقدم عليها شيء واما جميع الآحاد الغير المتناهية فلا يتقدم عليها شيء اصلا
قلت لا هذا الآحاد على الترتيب والزمان انه يتقدم في كل مرتبة امر حتى يستلزم
ذلك تقدم جميع الآحاد فوجب ان يتقدم امر على جميع الآحاد ومنه نظر اذ الملازمة ممنوعة
منعها ظاهر والكل غير خفي على المنصف انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لكانت
سلسلة الممكنات التي غير متناهية موجود كل ممكن مستند الى وجود ممكن آخر الى شرط [illegible]
وجود هذا الحكم ومن البين ان عدم العلة علة لعدم المعلول فلما ان وجود كل ممكن يستلزم
وجود ممكن آخر فكذا استند عدمه الى عدمه وكل ممكن [illegible] وجود الممكنات بهذا
الاستناد وليس كل من عدمها بعينه فامتنع [illegible] تلك الافراد بدون المعنى اذا لم يعلق بها
[illegible] قول الحد انه مفهوم كلي صادق على كل ما هو حد تام صدقا عرضيا فان الحيوان
الناطق مثلا انما تألف من الحيوان والناطق وليس مفهوم الحد التام جزء منه كيف وانما
يصدق عليه نظرا الى امر خارج عنه والذاتي لا يكون كذلك كما حقق في موضعه فاذا وجد الجنس
والفصل متقاربين من حيث التركيب وجد الكل المركب عنهما فيه الامر انه لم يتصف بكونه
حدا تاما [illegible] فان وجود الافراد يوجد الكل بجميع صفاته حتى يرد ذلك كذا الكلام في
القضية ثم ان قول المشهور من المحصلين المتأخرين ان تحقق الاقتضاء شرط لتحقق القضية و
هذا الايراد مبني عليه والحق ان قولنا زيد قائم بعد نفسه معنى محتمل للصدق والكذب وان
تعلق
لم ينضم اليه [illegible] فانه بذلك الوجدان الصحيح فالحق انه لو وجد الكم تحقق افراده
جمع وتمام [illegible] فيطلب في موضع آخر في تعاليقنا البحث الرابع ان تمام الدليل
مبني على ان يكون للجميع وجود مغاير لوجود كل واحد وهو ممنوع بل الموجود انما هو الآحاد المتعددة
بوجودات متعددة لا امر آخر [illegible] يدعي البداهة في ان لكل واحد من الاثنين موجود

فكذا المجموع الاثنين اي مجموع الاثنينية موجودا اقول ولا يخفى انه اذا عاد المقدمة لم
والخصم يمنع بداهتها واجاب صاحب المحاكمات بانه متى كان كل واحد من
الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته معدوم فلا يكون وجودها
الا من الغير ولا يسوغ ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات لا توجد بالنظر الى
ذواتها بل من الغير بحيث لو قطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجودا وهذا بديهي اقول على
ما ذكره لم يلزم ان يكون لجميع الممكنات علة واحدة بل علل فصل لكل البعض من جزء الكل
ولا يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولا العلل فان كل علة فهي علة لما عداه من تلك الممكنات
لا منها ان كان فهو بالنظر الى ذاته معدوم ثم اقول يحكم العقل الصريح بانه اذا انعدم
شيء من هذه الاحاد لم يبق المركب كما كان بل لم يبق ذاته في الخارج فصح الحكم بانه ما لم يوجد
كل من هذه الاحاد لم يوجد الكل فوجب توقف الكل على الاحاد فوجب ان يكون للكل وجود
مغاير لوجودات الاحاد حتى يكون بهذا الوجود متوقفا عليها وهو المطلوب
انه ان اريد بالعلة المحتاج اليها مجموع الممكنات العلة التامة منع انها عين المجموع اذ العلة
التامة لا تجب تقدمها على المعلول ولا تلزم ان الاشياء تستدعي تقدمها على نفسها بل تبين ان مجموع
الاجزاء المادية والصورية جزء العلة التامة متقدم عليها وهي مع تقدمه على المعلول الذي هو عين
مجموع الاجزاء وايضا جميع الموجودات من الواجب والممكن ممكن ظاهر وعلة التامة ليست
جزءا لاحتياجه الى نفسه الاجزاء ولا خارج عنه فهي نفسه وايضا العلة التامة مجموع امور يتقدم
كل منها ولا يلزم منه تقدم المجموع فان كل جزء كل متقدم عليه ومجموع الاجزاء عينه وان اريد
بها الفاعل فما ان جزء ولا يلزم علية لنفسه اذ ليست علة تامة حتى يحتاج المعلول الى
ما هو خارج عنه واجيب بان المراد بالفاعل هو الفاعل المستقل بالتاثير بمعنى انه لا يستند
شيء من المعلول الا اليه بوسط او بدونه والفاعل في المجموع المذكور فاعل لكل جزء منه الا ان كل جزء منه
يحتاج الى فاعل لامكانه فلو لم يكن الفاعل كذلك لم يكن مستقلا لا يقال فيمنع ذلك واسنده

بالمركب

بالمركب من الواجب والممكن فان الفاعل المستقل فيه هو الواجب وهو جزءه لانا
نقول ليس لكم هذا المنع بعد تمام الدليل عليه في المركب من الممكنات بل لا بد من منع
مقدمة لكن جميعها تم ولا يتوجه النقض بالمركب من الواجب والممكن لان الدليل المذكور لا يجري
فيه وايضا من يمنع احتياج المعلول الى فاعل مستقل كذلك مطلقا اذ هو غير بين ولا مبين
كيف ولو كان مركب كل من اجزائه معلولا لفاعل او كان مجموع الفاعل علة مستقلة وليس
هناك امر هو فاعل لكل جزء بوسط او لا لم يجب في المركب المذكور ان يكون له فاعل مستقل بمعنى
انه لا يخرج عنه فاعل جزء [illegible] فاعل ذلك المجموع جزءه اي مجموع الاجزاء الموصوف بانه علة
وهو ما فوق المعلول الاخير ولا يلزم ان يكون علة لنفسه بل انما يلزم ان لا يخرج عنه فاعله
وهو ما فوق الجزء الاخير منه وهكذا ويندفع بان اي جزء فرض علة فما عداه اولى بالعلية لانها
احوى [illegible] اقول العلة التوريثية المستقلة على ما يسميها المعترض صورها بما هي مشتملة على العلل
القريبة لكل جزء وانها ما فوق معلول الاخير لا يمنع صدق هذا التعريف على غيرها ولو
ان علة اولى بكلام خطابي لا يرجع الى طائل وان اراد المجيب بالعلة المستقلة غير
ذلك فلتصور اولا ويبرهن [illegible] بها ليجيب لكل جزء المعلول الذي بحث فيه وبعض
الاعلام ممن اختار ان المراد بالعلة العلة التامة وابطل كونها نفس المعلول فانه لو جاز كون
العلة نفس الممكن لكفى في وجوده فلم يحتج الى غيره وفيه سد باب اثبات الصانع بالامكان
لانه لا يحتاج الى سبب مغاير لجواز ان يكون سببه التام نفسه فان قلت لا يجوز ان يكون الحادث
علة تامة لنفسه ولا الامكان فلا يمكن اثبات الصانع بالممكن الحادث قلت هذا لا يصلح [illegible]
[illegible] سد باب الصانع بالامكان اذ لا يمكن الاثبات به بل يحتاج الى قيد الحدوث مع
انهم مطبقون على جواز الاثبات بالامكان وتجويز كون العلة التامة نفس الشيء يستلزم
عدم جوازه فهو ينافي ما اتفق عليه كافة المحققين على انا نقول [illegible] لا يتم اثباته بالممكن الحادث

ابيه لجواز انتهائه الى ممكن قديم يكون علة تامة لنفسه فينقطع السلسلة كما على تقدير انتهائه
الى الواجب العدم وايضا الممكن ما لم يجب له الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلو كان علة تامة
لنفسه لكان واجبا بالنظر الى ذاته اذ بالنظر الى ذات العلة التامة يجب المعلول لا يقال
انما يلزم كونه واجبا لو لم يفتقر الى غيره الذي هو غيره لانا نقول الواجب الخارج عن التقسيم
هو ما يجب له الوجود نظرا الى ذاته وهو صادق على ما يكون علة تامة لنفسه فيلزم ان يكون
واجبا مع انه محتاج الى الغير لا يقال يحتمل تقسيم هذا الموجود الى ان يحتاج الى غيره في وجوده
وهو الممكن والا فهو الواجب فلا يلزم ذلك لانا نقول يكفينا دخوله في الواجب على بعض
التفسيرات التي اعترفوا بصحتها وهو ان الشيء اما ان يجب له الوجود لذاته وهو الواجب
او عدمه كذلك وهو الممتنع او لا هذا ولا ذاك وهو الممكن اذ غرضنا انه لا يلزم من النقض
من هذا المنع مع انهم لم يتوهموا هذا الا ان اسهل كلامه افادته اقول فيه نظر اما اولا فلان دليله
على امتناع كون الممكن علة تامة لنفسه منقوض بالمجموع المركب من الواجب وتمام العالم
فانه ممكن وعلة تامة لنفسه فان قلت المجموع ليس معلولا واحدا مستندا الى علة واحدة
بل مشتمل على معلولات متعددة قد لوحظت مرة فيستند الى علل متعددة هي مجموع السلاسل
التي هي ما فوق المعلول الى الواجب فان قلت المجموع يحتاج الى المعلول الاخير فلا يكون تلك السلاسل
باسرها علة تامة لامتناع المعلول الى الخارج عنها قلت المجموع بهذا المعنى هو الامر المتوقف
الملحوظ فيه فلا فرق بين ان يطلب علة آ ثم علة ب ثم علة ج وبين ان يطلب
ب ج دفعة الا في الملاحظة فانه لوحظ في الاول علة كل منها بصورة خاصة وفي الثاني
لوحظت معا بصورة اجمالية ولا فرق في الجواب بين ان يبين علة كل منها منفصلا فيقال
علة آ كذا وعلة ب كذا وعلة ج كذا وبين ان يقال علتها كذا بالملاحظة [illegible]
اريد من لفظ المجموع واسامة المركب الذي يدخل فيه الصورة قلت [illegible] ان وجود

كل

كلي [illegible] يستلزم وجود المجموع وجودا مغايرا لوجود جميع الاحاد متقدم عنها
فالمجموع الواجب والعالم وجود كذلك ممكن يحتاج الى علة تامة ما هي الا نفسه اذ جميع الاجزاء
والتكثر [illegible] من الاحاد لا محالة ولا المعلول الاخير [illegible] من اجزائه
[illegible] في علة التامة فلا يكون ما فوقه الى الواجب علة تامة للمجموع [illegible] فان قوله
فلم يحتج الى [illegible] وهو محتاج الى الاجزاء البسيط [illegible] عليها [illegible]
لو كان ممكن بسيط علة تامة لنفسه لزم [illegible] وان [illegible]
في اثبات الصانع [illegible] الى [illegible] ممكن [illegible] على [illegible] كما هو المسطور في [illegible]
الكتب الكلامية [illegible] ممكن [illegible] بالضرورة لا محالة [illegible] فلان قوله
لانه لا يحتاج الى سبب مغاير لها مغالطة ضعيفة وابهام [illegible]
اما رابعا فلان السؤال المصدر بقوله فان قلت لا يجوز ان يكون الحادث علة تامة لنفسه
[illegible] اصلا لان مجموع الممكنات يحتاج [illegible] حادث [illegible]
على الحوادث [illegible] يستلزم [illegible] فمن جوز ان يكون ذلك المجموع علة
تامة لنفسه [illegible] ان يكون [illegible] الحادث [illegible] علة تامة لنفسه [illegible]
[illegible] وان كان [illegible] على ان مجموع الممكنات
ليس علة تامة لنفسه ولكن [illegible] هذا الدليل بذلك المجموع [illegible] و مجموع
الواجب والممكنات [illegible] فان [illegible] علة تامة [illegible]
تامة لنفسه [illegible] هو علة [illegible] حادثا كان [illegible]
[illegible] علة تامة لنفسه [illegible] ان قوله [illegible]
[illegible] الحادث [illegible] لانه [illegible] يمتنع تخلف المعلول عن العلة
وجب ان يكون العلة التامة للحادث حادثة [illegible] التامة الى غير النهاية
فلا يمكن الانتهاء الى ممكن قديم [illegible] انه لو تم هذا الكلام [illegible] حادثة ولم يثبت

وجود الواجب حـ لا اصلا ولعدم ثبت زائد عليها في الخارجية واما ثانيا فلان
كان المجموع علة تامة لنفسه بمعنى ان كلا مما توقف هو عليه داخل فيه فاذا اخذ ذلك
المجموع شرط وجود كل واحد من اجزائه كان واجبا والا فلا وكذا اي وجود كل
منها عن وجود الكل فلم يلزم ان يكون ذلك المجموع واجبا لذاته بل لغيره وقوله
اذا نظر الى ذات العلة ان ممكنة وجود المعلول من دون لا ذاته بالنظر الى ذات
العلة من حيث هي يجب المعلول فتم ذلك انه لا انقطع اليها شرط وجود بالجميع
لكن غاية ما لزم حينئذ ان يجب الممكن الموجود شرط كونه موجودا ولا يلزم منه وجوبه
بالذات واما ثانيا فلان قوله لانا نعول الواجب الخارج عن التقسيم تام
ان معنى قولنا يجب الوجود بالنظر الى ذاته معناه انه يجب الوجود مع قطع النظر عن
كل ما يغايره وان كان زائدا فلا نظر ان كون الشيء مركبا ما ينافيه وكونه علة تامة لنفسه لا ينافي
ذلك على ما بين فيظهر ف وقوله فيلزم ان يكون واجبا مع انه محتاج الى الغير واما ثانيا
فلان لازم قوله بكسبه هو قول الواجبية فانا نعلم انه لا بد في الواجب على معنى
جميع التعريف ح واما ثالثا فلان كلامه هذا على تقدير ما هو ليس لها في ذوات المنتهية
الى المستند اليه ولا يبطل كون مجموع الممكنات علة تامة لنفسه بما يستلزمه تقدم الشيء
على نفسه والدور ومنع وجوب العدم المستند شيء وجود تجويز عدم العدم وهذا الباطل
لم يثبت العدم الممنوع منع الكلي من كلامه انه تصدم الاول في السطر في الوجه الاول فيه
الذي ذكرها الوجه الاول وهو انه لو عدم العلة التامة على المعلول لزم تقدم المركب
على نفسه وقد اجيب عنه بان جميع الاجزاء ليس عين المعلول المركب لكان الاجزاء
متقدم عليه بالذات [illegible] المقدمات باسرها لا يكون عين الشيء [illegible] والله [illegible]

مجموعا

مجموعا كل من اجزائه واجب لذاته كان المجموع ممكنا واجزاؤه باسرها غير ممكنة لنفي غير
المجموع ايضا لم يتم هذا لزم ان لا يكون جميع الاجزاء عين جميع الاجزاء لكونه مجموع المعدودات
وكذا الكلام في المجموع الثاني وبالجملة فكلامه مبني على جواز سلب الشيء عن نفسه وكل
كلامه مع ان المجموع الاجزاء ليس الا [illegible] امور متعددة لا غير [illegible]
كما مر [illegible] قوله [illegible] كلام المحققين ان المركب الذي [illegible] في جزءه الصوري عين الجزء
المادي [illegible] الصوري [illegible] كما ستقدم على الكل [illegible] في هذه المرتبة [illegible] الجزء المادي المتقدم عليه
في هذه المرتبة [illegible] الكل [illegible] الكلام في كل مركب بين اجزائه [illegible]
ووجه [illegible] ان الكل عبارة عن جميع الاجزاء بشرط ان يوجد الجميع امرا واحدا [illegible]
مع [illegible] واحد وبالجملة [illegible] ذوات الاجزاء من حيث هي الى [illegible]
في مرتبة الجزء الصوري [illegible] وكونه مع الجزء المادي [illegible]
قلت هذه الجملة والارتباط [illegible] فيكون [illegible] مجموع الاجزاء مجموعها
وان لم [illegible] يكون [illegible] اعتبار [illegible] قلت [illegible] الجملة [illegible] المعلول
وليس من اجزائه فلم يلزم تخلف الا يكون عين المعلول مطلقا [illegible] فيلزم اشتراط
الشيء [illegible] بشرط خارج عنه [illegible] الجزء الذي هو [illegible] عين
نفسه مطلقا [illegible] منها [illegible] الشرط [illegible] يكون
امرا واحدا ومجموعا [illegible] الكل [illegible] الاجزاء [illegible] مشروط [illegible]
واحد [illegible]
ان يكون كل من الاجزاء [illegible] واجبا [illegible] المجموع [illegible]
ان الاجزاء [illegible] اعتبار [illegible] العلة مقدم على المعلول [illegible] اعتبارها

على هو الارتباط المحدث لها جدة و تمام عن المعلول لا جزء العلة و اما الوجه الآخر
وهو ان العلة التامة هو المجموع من اجزاء كل منها معدوم ولا يلزم منه عدم المجموع فانما يتوجه
لو ورد على من استدل بعدم اجزائها على عدمها وهو ظاهر الا ان يجعل هذا الوجه سندا
للمنع لا غير وفيه ما ذكر اعلم ان الشريف العلامة في حواشي شرح حكمة العين فصل في الايراد
[illegible] علية بما لا مزيد عليه [illegible] و دفع ما اورد عليه فان الاشكال في وجود الممكنات
المتعددة و كل منها محتاج الى فاعل مستجمع لجميع ما يتوقف عليه المعلول فاذا اعتبرنا الممكنات
جميعها جملة واحدة و اعتبرنا لكل منها علة فاعلية مستجمعة فلا خفاء في ان هذه الفواعل
المستجمعة بجملة الممكنات فكما ان كلا من الممكنات يحتاج الى مجموع العلل وذلك مما
يتوقف هذا العقل الصريح بل يحكم بديهة [illegible] العقول اذا اعتبرنا الفواعل المستجمعة جملة
واحدة و جميع الممكنات جملة اخرى و نسبنا الثانية الى الاولى [illegible] اما ان يكون
في الجملة الاولى امر خارج عن الجملة الثانية او لا وعلى الثاني اما ان يكون
و تمام الجملة الثانية علة [illegible] عليه الشيء بنفسه وهو [illegible] او بعضها لبعض الجملة
الثانية علة لجميعها وهو [illegible] فان العلة التامة لا يتوقف المعلول على ما هو
خارج عنها [illegible] الجملة الثانية [illegible] الخارج عن ذلك البعض وهو البعض مثل ان
اريد بالعلة [illegible] المستجمعة الفاعل مع جميع شرائط التأثير فهو ليس بعلة تامة فلا يلزم
احتياج المعلول الى شيء [illegible] لانها ليست مستجمعة [illegible] الشرائط [illegible] وان اريد الفاعل مع
جميع ما يتوقف عليه المعلول سواء كان من شرائط التأثير او [illegible] وان يكون
غير المعلول كالجزء [illegible] قائل [illegible] فلان [illegible] بعض [illegible] فهو معلول و علة اولى

بان

مانع ان يكون علة لانها تحصل افراده الا كثر ضرورة ان ما هو خارج [illegible] ذلك البعض علة [illegible] على
والثاني [illegible] نفس ذلك البعض [illegible] تاثير [illegible] تاثيره في نفسه فيكون علة
الجملة [illegible] المعلول الاخر والمعلولات الاخيرة الى غير النهاية [illegible] وهو علة [illegible] في
كثرة [illegible] اشتمالا على علل الافراد فان [illegible] المستقل [illegible] السلسلة [illegible] ولا يكون المعلول
مستندا الا اليه [illegible] ما يستند اليه [illegible] الى الاحاد و علة كل جزء وان كان الاكثر [illegible] ان يكون
الاحاد [illegible] المستندة الى [illegible] الكثرة [illegible] اشتمالا على علل الافراد فالاحاد المستندة الى
[illegible] وذلك الجزء وان كانت المعلولات المستندة الى [illegible] على المستند
الى افراد الكثرة والمعتبر في الاستقلال احد الامور الثلاثة من [illegible] الاستناد اليه [illegible] اليه او الى
مستند اليه او الى جزء [illegible] احد هذه الامور [illegible] علة الجزء الاكثر مع كون [illegible] افراد منها [illegible]
الى الاكثر [illegible] احد [illegible] فان [illegible] ان المستند المعلول الى نفسه
اقوى في العلية [illegible] الى [illegible] و على تقدير [illegible] الاولوية [illegible] جميع المساويات
مفهوم العلية [illegible] على [illegible] او على [illegible] فان قلت [illegible]
توارد العلل المستقلة على معلول واحد قلت توارد العلل التامة [illegible] مطلقا وكذا توارد
[illegible] العلل المستقلة [illegible] التداخل [illegible] بل [illegible] فان العلل [illegible] كل
[illegible] ما يستند اليها [illegible] علة [illegible] بالمعنى المذكور [illegible] الى [illegible] السلسلة
[illegible] على الاول [illegible] ان يكون في [illegible] خارج [illegible] الاول المستند [illegible]
في العلل [illegible] عليه او في الامور المعتبرة [illegible] على [illegible] المعلول [illegible] عليها [illegible] الجملة الثانية [illegible]
او [illegible] العلل [illegible] علة [illegible] خارج عن الجملة الثانية [illegible] الاول [illegible] ان يكون
نفس الشيء مع [illegible] علة تامة [illegible] وهو [illegible] من علية [illegible] في تقدم الشيء على نفسه

بمرتبتين وعلى الثاني الزم ان يكون بعض الجملة بجملة الثاني ينسب مع امر خارج عنها علة
تامة لها وهو كما لو حصلت بعين قبل تقرير الاول هنا ان العلة التامة لا تتوقف
المعلول على الخارج عنه والمعلول هنا تتوقف على بعض الاحاد الخارجة من العلة التامة فرضا
وفيه نظر اذ اللازم عدم دخول بعض الافراد في العلل الفاعلية لا في العلة التامة ولا ما يوجد في الثاني
وهذه ما سبق قال وعلى الاول يلزم ان يكون الامر الزائد معتبرا في النفوس على فما ان يكون
علة عليه او جزءها وعلى التقديرين يكون موجودا فلا يكون ممكنا لانه خارج عن جميعها
فهو واجب لذاته اقول ورد بعضهم بوجه اخر وهو ان المؤثر التام في كل مجموع مجموع
افراده لان المؤثر التام وهو ما يستقدم على المعلول بالذات ويمتنع تخلفه عنه وجودا
وعدما وجميع الافراد بالنسبة الى المعلول كذلك فمعلول مجموع الممكنات المتسلسلة
الى غير النهاية علة تامة لامكانه من حيث هو المجموع ومن حيث الافراد جميعا وعليها
السابقة القريبة جملة او احادا لما مر وهي بعينه حكمه معتبرة في العلة التامة وليست نفسها والا لزم
التسلسل في نفسه ولا وجه لما تقرر ان العلة التامة القريبة لكل مجموع مجموع اجزائه الخارجة
عنها لان كلا منها مستند الى علته التامة القريبة الموجودة في السلسلة فلو استند شيء الى امر
خارج لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال ويلزم من فساد
الانقسام وجوب انتهاء الممكنات الى واجب الوجود لذاته واورد عليه البعض بان الجزء
الاخير المعدم بالذات مع امتناع تخلف المعلول عنه وليس علة تامة وان الاحاد
بالنسبة الى عين المعلول فلا يكون مؤثرا فيها ثم ان ما ذكره من المؤثر في المجموع عنه فلم لا ان
يكون علة الاحاد واحدة عينها فاجيب عن الاول بان المراد امتناع تخلف التخلف عنه

استلزام

لاستلزامه سائر الافراد لكونه اخرها وعن الثاني بان كل جزء من الاجزاء مقدم بالذات
على المجموع ومجموع المقدمات لا يكون عين المتأخر ولا يخفى عليك ضعف هذا الكلام بما
سلفنا مرارا اورد بعض افراد مجموع الممكنات بحيث لا يستند منها شيء يحتاج الى
موجد يكون ارتفاع الكل بان لا يوجد هو ولا شيء من اجزائه ممتنعا بالنظر الى وجوده
او العلة ما لم يمتنع وجود المعلول عنها لم يوجد لما مر ويلزم منه امتناع عدمه بحيث لا يمكن
ان يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه امكانا بحسب نفس الامر والواقع او الواقع
لا امكان الذاتي من الممكن فيكون جميع ممتنع العدم بالنظر الى استلزام عدمه الوجود
شيء منها لا ممتنع نظرا الى ذاته لامكانه فهو خارج عنها فهو الواجب لذاته وهو المطلوب فمثل
لا يرد احتياج المجموع الى موجد مستقل بالمعنى المذكور بل نقول يحتاج الى موجد ما منه وجود
ما السند امتناع عدم شيء من الاحاد والاجزاء او الى ما صدر عنه او الى فرد يتقول ان
العلة فرد يمتنع كونه واجبا لذاته وانما يلزم لو لم يكن سوال علة بها يمتنع عدمه وكونه
سببا لامتناع عدم الكل لا ينافي ذلك ما قول لعارضها موضعا الى الممكن ما لم يجب صدوره
عن علته بحيث يمتنع تطرق العدم اليه لا يوجد وامتناع العدم منها سابق على وجود المعلول
لان العقل الصحيح يحكم بانه امتنع عدمه فوجد ومن ما يجعل عدم جميع الممكنات اي لا يوجد
شيء منها اصلا وسبق على النفي العرف وهذا النحو من العدم مانع لوجود كل ممكن لانه اذا
وجد ممكن ما لم يشمل العدم الصرف جميع الممكنات ضرورة فلا بد يمتنع هذا النحو من العدم
على مجموع الممكنات ليس في ذاته لانه لعدم استلزامه على واجب الوجود فهو من العدم على
كل واحد منه وعلى تمام بالمرة ولا جزء منه لان كلا من افراده انما يمتنع به عدم الكل بعد وجوده
ووجوده متاخر عن امتناع هذا النحو من العدم لامكانه على ما قررنا اولا فامتناع هذا النحو
من العدم على الممكنات لوجود خارج عن الممكنات وهو الواجب الوجود لذاته وهو المطلوب

وهذا وجه وجيه لهذا الدليل المذكور وبه ينحل سحاب الشبهة ويحجب المغالطة عن افاق
النفس الناطقة لا يقال لم لا يجوز ان يمتنع الارتفاع بالكلية لمجموع الممكنات لذاته وان
جاز ارتفاع كل منها لانا نقول هي بحسب وجود واحد منها لا على التعيين لذاته لكن الامر
المبهم يمتنع ان يكون واجبا بالذات كما حقق في موضعه كيف وهو لعدمه بل في وجوده
محتاج الى ما هو خارج عنه لا يقال لم لا يجوز ان يمتنع عدم هذا المجموع لا لامر موجود بل بشرط
عدمي او عدم ممتنع او ممكن فلم يلزم وجود موجود واجب لذاته لانا نقول يلزم حينئذ ان
يجب وجود بعض من الممكنات بسبب ذلك العدمي من غير احتياج الى امر سواه وهو ح
كما عرفت سابقا من احتياج الممكن الى فاعل موجود فتامل حتى يظهر لك حسن هذا الوجه
وان ما ذكره صاحب المواقف واسنده الى الشيخ وما قرره من انه لو لم يوجد الواجب
لذاته لم يوجد لغيره فلم يوجد شيء اصلا لانه لو انحصر الموجود في الممكنات فان جاز عدمها بالاسر
يمتنع بالذات لامكانها ولا لغيرها لان الغير الذي به يمتنع رفع المجموع بالكلية يجب ان يكون
خارجا عن الممكنات واجبا لذاته والمفروض عدمه واذا لم يوجد واجب ما لزم ان لم يوجد
شيء لان الشيء ما لم يجب لم يوجد لا يتم الا بارجاعه الى الدليل الاول يجعل امتناع بل هو محتاج الى
سعة عبارة ثم اقول في هذا البحث بحث وهو ان اتمام هذا الوجه مبني على ان يكون امتناع عدم المجموع
بالاسر امتناعا واحدا مستقلا بعدم احد وهو ممنوع فان كونه معدوما بالاسر متضمن عدم فلكن
امتناعات متكثرة لكن نقول امتناع عدم كل واحد بشرط واحد فردا فرد وامتناع المجموع بشرط
تلك الاحاد والموصوفة بالعلية فاي علة الدليل من ان وجود كل فرد منها فرع على امتناع هذا
النحو من العدم انما هو ان لا يكون فرعا على [illegible] ان السلسلة من الكل الا اليه بشرط اداء
بالجملة يكون علة اولا لا يتقدم عليها جزءا واما ان يكون جزء علة ينبغي ان يكون امتناع كل عدم

من اعدام تلك الممكنات لسببها او بسبب غيرها وامتناع عدم ذلك الجزء لسبب
جزء منه وهكذا فلا يلزم بعد وجود حسن في ذلك لكي يظهر لك ان هذا الكلام جدلي لا تحقيقي
ما عدمنا. يرى الممكن لا يستقل بوجوده ولا بايجاد غيره اما الاول فظ واما الثاني فلان
مجموع الوجود ضرورة فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا لان الممكن وان
تعدد لا يستقل بالوجود ولا بالايجاد واذا لا وجود ولا ايجاد فلا موجود اصلا اقول فيه
ان لا وجود ولا ايجاد ثم اوجب الا بالايجاد ما يستلزم الاستقلال المستلزم نفي الايجاد مطلقا ولذا
الوجود ولو ارجعنا هذا الدليل الى ما سلفنا لم نبعد من الصواب وليبعد عن الارتياب
ثم انهم بعدما اثبتوا احتياج السلسلة الموجودة الى الواجب قالوا في ابطال التسلسل الممكنات
ان الواجب يكون طرفا للسلسلة لانه مرتبط بها وليس في وسطها والا كان له علة ممكنة
لها ما لعلة فينتهي السلسلة عنده واعترض عليه بانه يجوز ان يكون علة الجملة الاحاد ما ممكنة
مرتبطا بالجملة الغير المتناهية غير واقع في نظامها فلا ينقطع به السلسلة واجيب بما حاصله الاول
انه قد تبين ان كل واحد من السلسلة ممتنع الحصول بدون ذلك الخارج فلا اقل من ان يكون
موجودا الواحد منها الواجب مع ما هو فلا يكون طرفا للسلسلة بل ما هو واقع بعض السلسلة
في علة كل منها اقول يمكن ان يجاب عنه بانه لا يجب الا الايجاد مفردا عن موجد اصلا لان
شيء من الممكنات لا يلزمه الايجاد وضعا وما دام الواجب علة افرد الجواز لا يوجد
شيئا لان العلة ما لم يجب لها التاثير لا يوجد شيئا على التعدد المذكور لا يجب التاثير بحيث يرتفع
هذا الجواز بحسب الواقع لان وجوب كل تاثير انما هو بشرط وقوع ما تاخر فيه منه بل
ثم اقول الممكن في نفس لو كان الواجب علة الممكنات الغير المتناهية على هذا الوجه لزم انحصار
لا مساس بشرط ما لامر مثلا ان كل ممكن توقف على ممكن اخر وهو على اخر وهكذا الى غير النهاية
والواجب متقدم على جميع هذه الممكنات فرضا ومستقلا فافهمت تلك الا موازم المتناهية

بين الممكن الاول وبين الواجب بحث وفيه نظر لانه انما لزم الانحصار لو لم
الواجب علة لجميع الممكنات بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة او كان علة
وتاثيرات غير متناهية فاستحالته ممنوعة وهذه العلية مثل ما يقول الفلاسفة [illegible]
انما يوجد كل حادث بشرط [illegible] الى لا نهاية [illegible] بحيث يكون [illegible]
ببعض الآحاد [illegible] كل من الآحاد موجدا للواقع في السلسلة فيحصل المجموع
واما لو كان علة لبعض الآحاد لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
ان يكون العلة امرا خارجا كان كونها نفسها او جزءها [illegible] وهو المطلوب
بهذا الطريق [illegible] الى ابطال التسلسل [illegible] السلسلة الى العلة [illegible]
لها [illegible] على لزوم الانقطاع عند الواجب اقول الغرض انه اسند كل ممكن
الى علة ممكنة لا الى نهاية لزم الخلف المذكور وهو ان لا يكون لمجموع السلسلة علة اصلا فلم
[illegible] سلسلة [illegible] والممكنات لا الى نهاية [illegible] ان يكون الواجب طرف
السلسلة وهو المطلوب [illegible] الا المنع المذكور والجواب بما اجبنا عنه [illegible]
في وجود موجود فان كان واجبا فذاك وان كان ممكنا وجب ان ينتهي الى الواجب
والا لزم الدور وهو [illegible] او التسلسل وهو [illegible] لانا اذا اخذنا من ممكن سلسلة غير متناهية
واسقطنا من مبدأها قدرا متناهيا [illegible] غير متناهية فاذا طبقنا بين السلسلتين بان
اعتبرنا الاول بازاء الاول والثاني بازاء الثاني وكذا [illegible] فان وجد بازاء كل من الاول
واحد من الثانية كان الكل كالجزء بل [illegible] وان لم يكن [illegible] بظهور
هذه الزيادة [illegible] بعدم التساوي [illegible]
الانطباق [illegible] وجب تناهيها لان [illegible] على المتناهي بقدر متناه
وقد فرضنا غير متناهيين هذا خلف وهذا هو برهان التطبيق المعول عليه الحكماء والمتكلمين

وانه حق

واعترض عليه اولا بالنقض بمراتب الاعداد مع لا تناهيها وبان استمرار وجود
الله تعالى من الازل الى الآن ازيد منه الى زمان الطوفان مع عدم تناهيهما وبان
الدليل فيها وبان معلومات الله تعالى ازيد من مقدوراته مع [illegible] جريان الدليل ايضا
من معلوماته ومقدوراته [illegible] غير متناهيتين وبان [illegible]
لانه انما يلزم [illegible] في الوجوب والدوام والبعض والحدوث [illegible]
امور غير متناهية وهذا الدليل [illegible] وثانيا بان التطبيق بين الجملتين يتوقف
على حدوث كل واحد من احدهما [illegible] وكيف [illegible]
[illegible] في الحوادث اليومية عند الفلاسفة اذ عندهم ان حدوث كل
حادث يتوقف على حادث سابق عليه وهكذا الى لا نهاية لكن لا اجتماع بينها [illegible]
عن المتكلمين [illegible] في النفوس الناطقة الانسانية وعند الحكماء غير متناهية [illegible]
[illegible] على المتكلمين [illegible] بازاء كل من الاول واحد من الثانية ولا نم
لزوم [illegible] اقول لزم
من مجموع [illegible] التطبيق ليكون المجموع [illegible] استحالة
بخصوصه بل [illegible] لجواز استحالة الاجتماع كما في اجتماع الاضداد وكل هذه
الشبهات انتظم البحث الى ستة نكات ان التطبيق المذكور على ما تحقق
بعد انما يجري في الامور الموجودة بالتفصيل كيف [illegible] يتوقف على وجود
المطبقين [illegible] ومراتب الاعداد [illegible] مراتب [illegible]
لها وجود [illegible] البرهان اقول الغرض من المستدل انه لا توجد سلسلة غير متناهية
فان [illegible] ذلك الدليل عند انا لو وجد مراتب الاعداد و[illegible] فقط [illegible]

بحيث موجودة فلم يلزم التخلف وان اراد ان الامر في نفسه كان كذلك فلا نقض اذ
لا يلزم من جانبي المراتب انتهاء الى غير النهاية بحيث يوجد فوق كل عدد عدد وهذا
البرهان ينتج من ذلك فلعلك تقول مراتب الاعداد كذلك في الواقع كما ذكر
بحكم الوهم ولا نسلم ان هذا الجواب يرجع الى الجواب الاول كيف والاول منع
لجريان الدليل وهذا منع لتخلف المدعى فان قلت على الجواب الثاني ان تلك المراتب
وان لم توجد في الخارج لكنها موجودة بالتفصيل في المبادي العالية من علم الله
وغيره وتجري فيها التطبيق بهذا الاعتبار قلت ان المعلومات ليست موجودة في المبادي
العالية وجود الصور العلمية فيها بل علمها علم اجمالي عقلي بسيط متعال عن شوب
الكثرة وعدم التعدد وان كثرة المعلوم لا تقتضي العلم من حصول صورة عند العالم متعددة
الحضور مع الامتياز والثبوت للمعلومات ثبوت في علم المبادي لانا نقول الشيء الحاضر
عند الباري بكل ارادة وابداء وانه المقدسة التي هي مخترعة جميع الحقائق الكونية والصور
العلمية فهو لما احاط بما سواه وعلم بذاته علم ما سواه اجمالا من الحقائق العلم بدون الحضور
فكل ما هو معلوم له حاضر عنده فله ثبوت وامتياز في جميع مراتب العدد
معلوم له كثرت عنده كانت موجودة وكيف فهذا البرهان لانا نقول لكن في العلم بان
المعدود حضور عند المفصل للمعلومات والحاصل عند المدرك كان لكل احد علم
علمه فوجود كثرت لو نقل الى العرف مدلول عليه عدد جميع الحقيقة فقط علم عبارة عن
حصول علم واحد بالحاظ تلك اللغة مفردا تاما مركبا بحيث يقدر على احضار كل منها
بالفعل من غير تكسب جديد اصلا وعلم المبادي بهذا المبادي بتوجيه هذا

العلم

العلم بكنه ذاته وبالكل وسعي وتمام البيان خارج عن بساط هذا البحث ولعلك تجده في كتابنا
المسمى بالمعارف الالهية وبحاشيته وهكذا يمنع الكل من تلك المراتب ترتيبا بحسب الوجود العقلي
ويرد عليه ان الترتيب بين مراتب الاعداد انما هو بحسب القلة والكثرة لا بحسب التوقف
كيف والحق ان العدد الاقل ليس جزء للعدد الاكثر على ما حقق في مظانه ولا شك ان هذا
الترتيب حاصل منها احادا وحدت على ان هذا الجواب لو تم كان جوابا الزاميا عن البعض
مراتب العدد ولا سيما الجواب الاول لان مداره كان على ان العدد موهوم ومبني ذلك على
عدم الترتيب بين مراتبه ان التحقيق هذا البرهان على ما اشار اليه ارباب التوفيق
ان كل سلسلة مترتبة الاحاد موجودة يكون لها مبدأ واحد وذلك لان اول السلسلة
معين بامرية ثاني السلسلة وما يليه ثالثها وهكذا متعين كل احد من احادها بمرتبة
خاصة من المراتب العددية في السلسلة الغير متناهية كل الاجزاء اذا اعتبر مبدأ ما او السلسلة
جميع كل من احادها بمرتبة خاصة من المراتب العددية فاما ان يكون في الزائد مرتبة
عددية لا توجد في الناقص اولا وعلى الاول تنتهي وعلى الثاني يتساويان وهما ما لا في تقرير هذا
البرهان على هذا الوجه فلعلك لا تجده في غير كتبنا وتقريب هذا التقرير سلامة هذا البرهان
الى السمعية لما ذكرنا وعلى هذا التحصيل الشبهة التي لا تحل اقول تقرير ان هذا البرهان
على هذا التقرير يتوقف على ان كل من احاد السلسلة معين بمرتبة خاصة من المراتب العددية
بحسب الواقع والخارج من غير ان يكون للذهن والاعتبار مدخل فيه اصلا ولعل الخصم يمنع
ذلك فان ثبت ذلك بالبرهان تم هذا البرهان المعقول عند الاذهان حسن التأمل في كلمتين
بالاجمال وحصول الاحاد موجود في الناقص مثل الزائد مرتبة وايضا احادها والاحتياج الى تلك
المرتبة لا نسلم انه يكون الزائدة في جانب الناقص فلا يلزم الثاني وهو ظاهر جدا

وذهب الفلاسفة الى تمشية برهان التطبيق باجتماع الآحاد في الوجود فانه
اذا اطبق الاول على الاول لزم انطباق الثاني على الثاني وهلم جرا واذا لم يجتمع في الوجود
وجد الاولين مثلا فقد لا يوجد الثانيان فلا يلزم من انطباق الاولين انطباقهما وبعد ان
لاحظها العقل بهذا العنوان واحاط العقل بالامور الغير المتناهية كذلك فيسقط عنهم
النقض بالحوادث وقال المتكلمون ان الامور ضبطها الوجود الخارجي فانها وان
كانت غير موجودة دفعة واحدة لكنها موجودة في جميع الازمنة المتعاقبة واعترض على قوة
هذا الكلام كثير من الفحول منهم الامام الرازي والعلامة الدواني اقول الفلكان حيطت
باطراف هذا البرهان على ما شيدنا طريقه ان البرهان لا يجري في الحوادث على ان
الخصم هناك في مقام منع جريان البرهان وعلى المتكلم النقض باثباته وهو فرط
التعاند فان قلت اذا اعتبرت الحادثة اليوم مبدأ كان الحادث امس ثانيا
لو ما كان قبل الامس ثالثا وهكذا فيتعين كل منها بمرتبة عددية خاصة ومناط
جريان البرهان فهو فيها قلت كل من المراتب العددية بعضها نسبة الى ما قبله فان
فان الثاني ثان بالنسبة الى اوله الذي هو قبله وضابط الاضافات بالامور النسبية
سوف على تحقق المنتسبين معا ان وهنا فقد ثبت وان فرضا مخارجا فان انتساب
الشيء الى المعدوم المحض بديهي فاذا لم يوجد الا واحد في الخارج معا فمعنى فتى منها بالمراتب
العددية المذكورة الا بعد احتماعها وما هو الا في الذهن ولو قال المتكلمون تلك الحوادث
موجودة في علم الله تعالى والعقول العالية متصفة بتلك المراتب العددية فيجري فيها التطبيق
بهذا الاعتبار ورد عليهم النقض باثبات الاعداد حيث يسلكون عدم جريان التطبيق

فيها

فيها وهو لزوم ذلك البتة والالزام تم والتسليم مع انها موجودة في علم الله الى كالحوادث من
غير فرق فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قلت لو كان مطبق ازلي منطبق من الازل من
ايجاد الخلفين [illegible] مثلا ان نحدد بازاء كل من آحاده واحد من الحوادث من الازل الى الآن
واحدا ان فقد [illegible] بكل الجملة الى السنة الماضية فيلزم [illegible] المتناهي
قلت يجوز ان يكون التفاوت في جانب المستقبل لزم التناهي فيه وعدم تناهيهما
في جانب الماضي اقول يمكن ان يعترض التفاوت بين مطلق الحوادث [illegible] الحوادث
ويوض مطبقا ازليا مطبق كل من الجملة الازلية على احد حدث منه بحسبه مراتب
من الجملة الناقصة بعد التفاوت بين الجملتين لم يظهر في جانب المستقبل لتلاحق
التناهي [illegible] وسقوط بالتفاوت في جانب الازل على هذا التقدير [illegible] لزم
منه التناهي ثم اقول للمتكلمين ان يقولوا [illegible] معروض لمراتب العدد فانه لو كان مطبق ازلي
مطبق كل ما من آحاد الغير المتناهية على عشرة وهو على عشرة [illegible]
بل المعدة مراتب بحيث يطبق الآحاد الاخيرة على العشرة فان وجد بازاء كل [illegible] عشرة
لزم [illegible] والا لزم التناهي [illegible] الجواب [illegible] الحوادث
الغير المتناهية في جانب الازل [illegible] تطبيقات فكما انطبق الازلي العدم
تناهيها في الازل وبرهان التطبيق عندنا جار في تلك التطبيقات [illegible] فكيف يرد هو
وما يتفرع عليه نقضا علينا وما اخذناه من هذه التطبيقات [illegible] برهانا فاما كان [illegible]
للفلاسفة المجوزين لتعاقب الامور الغير المتناهية لا الى اول [illegible] فلم يكن [illegible]
منع جواز خصوص هذا التعاقب وفيه ما فيه على ما لا يخفى على من له معرفة ثم اقول و
للمتكلم ان يستدل على عدم جواز تعاقب الحوادث في الازل بلا نهاية بان [illegible] على كل
حادث عدم ازلي فالحادث الاول والثاني متحققان في العدم الى كان مرتبة كاما

معدوم بين فيهما واجتمع معهما عدم الحادث الثالث ومع عدم الاعدام الثلثة عدم الحادث
الرابع وهكذا على ترتب الاحاد فاما ان يستوعب هذا الاجتماع في العدم جميع الاحاد فيكون
الجميع معدوما في مرتبة فيلزم قدم جميع الحوادث عن تلك المرتبة الواقعة وكان لها مبدأ
وانتهاء وهو المطلوب او لا يستوعب فينتهي الى حادث معدوم الجميع عدمه مع ما قبله من
الحوادث فيلزم قدمه وذلك الى حادث لو يوجد عدمه على وجوده لا يجتمع مع عدم ما فوقه
عنه فان قلت كل عدد متناهيه يجتمع في العدم اي يتحقق عدم سابق على الجميع والحوادث
الغير المتناهية فلا قلت لا ينافي هذا الحكم اي الاجتماع يستوعب الاحاد على التوالي ولعل انه
مع وضوحه لا يخلو عن غموض واشكال وفي هذا المقام ابحاث كثيرة ذكرناها في تعليقاتنا
على المعارف الالهية     واستدل الحكماء على ابطال برهان التطبيق بان يكون بين الاحاد
ترتيب ما ترتيب عقلي كالعلية والمعلولية او غيرها او ترتيب حسي كالجملة بحيث ان يكون
بحيث لو اعتبر المبدأ الاول يعتبر ما هو ثانيه وما هو ثالثه فانه اذا طبق من اول
الجملتين يلاحظ سائر الاحاد ومن غير احتياج الى ملاحظة العقل اياها مفصلة واذا لم يكن
بين الاحاد ترتب فاما يعين مرتبة كل واحد بعض العقل لا ثاني بالجملة ويستوعب اذ ذلك
سوى التطبيق بين الجملتين المتعددين بل بين الخشبتين على الاستواء او بين اعداد الحصى اذ
يكفي في التطبيق بين الاولين تطبيق طرفيهما اذ يلزم وقوع كل جزء من احدهما على جزء من الاخر
على ترتب ولا يكفي في اعداد الحصى بل لا بد من ان يلاحظ كل جزء منها على حده وبهذا اندفع
النقض بالنفوس الناطقة لعدم الترتب بين احادها وقيل للقائل ان يقول لا يكفي اما ان يوجب
التطبيق ملاحظة الاحاد مفصلا فلا يمكن التطبيق في المرتبة ايضا او يكفي ملاحظتها
اجمالا فيجري في غير المرتبة ايضا او يكفي ملاحظتها اجمالا فيجري في غير المرتبة ايضا فافهم



لا يخلو من ان يكون في الجملة الزائدة جزء لا يكون بازائه شيء من الناقصة فيلزم الانقطاع
او لا يكون فيلزم التساوي والجواب ان لزوم الانقطاع على التقدير الاول انما
هو من حيث ان كل جزء من غير متناهية التي ليس في الغير المترتبة ترتب حتى يتعين كل من احادها
بمرتبة خاصة فلا يكون لها اول وبان بالترتيب حتى اذا طبق الاول على الاول والثاني
على الثاني لزم ان يظهر التفاوت في جانب اللاتناهي ويلزم منه التساوي او ليس لهذه
الجملة جانب اصلا فضلا من ان يكون له جانب التناهي وجانب اللاتناهي على ان
كلام صاحب الحيل لا يخلو عن قصور فتهي فانه يجوز ان يكفي الملاحظة الاجمالية في
الاحاد المترتبة ولا يكفي في غير المترتبة على ما هو الظاهر ودل عليه النظر المذكور بل نقول
لا حاجة في المرتبة الى ملاحظة جميع الاحاد لا مجملا ولا مفصلا فانه لما كان في المترتبة
لكل من احادها مرتبة عددية خاصة فكل واحد من الحلقتين ثبت ما في المرتبة كان
يكونا حاشيين فلا منقصا ان لم تعتبر فاعتبر على اعتبار المعتبرين كما ينطبق
اترك بما كان الجملة الناقصة والجملة الزائدة فكل من احادها واحد من الجملة الزائدة
جميع بازاء كل واحد من الناقصة وواحد ... هو الواحد الاول باعتباره في جميع
العلاوة مع ما انضم اليها ولم يرد على صاحب الحيل ما قيل في اول الجواب وقال بعض
المحققين ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور المتناهية المترتبة اي ترتيب
احاد وان لم يكن ترتيب فلذلك ان المجموع يتوقف على المجموع الا المسقط منه
واحد وذلك المجموع على المجموع الا اثنين منه بواحد وهكذا الى غير النهاية فيجري التطبيق
بين تلك المجموعات الغير المتناهية اذ هي امور موجودة مترتبة على ترتب وجود الاحاد

الغير المتناهية فان قلت اللازم من التطبيق مع المجموعات تناهي المجموعات لانها
بعض الاحاد المرتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول كيف وكل منها تشتمل
على احاد غير متناهية قلت بل يلزم تناهي احاد المجموع الاول فانه على فرض تناهي المجموعات
المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان فهو لا يزيد على ذلك المجموع
المتناهي الا بعدد متناه هو عدة المجموعات انتهى واعترض عليه بوجهين الاول انه لا يلزم
من توقف امر على احاد ان يتوقف على بعض تلك الاحاد واذا اعتبرت مجموعه
بل يجوز ان يتوقف على كل واحد واحد بعضه ولا يتوقف على مجموع من المجموعات
الا ترى ان الجسم يتوقف على كل من الهيولى والصورة ولا يتوقف على مجموعها
الذي هو عين الجسم فلا يلزم ان مجموع الاحاد الغير المتناهية يتوقف عليه اذا اسقط منه واحد
بل انما يتوقف على الاحاد المجموع بدون الواحد اعتبارية وان كان موجودا فلا
يتوقف في عليه اقول انما يتم هذا الاول ان تلك المجموعات موجودة في الواقع من غير عمل
العقل وهو كذلك لما سلف كيف كل مجموع قد وجد جميع احاده ووجود الكل يوجد بوجود
جميع اجزائه ضرورة الثاني انه ليس بين هذه المجموعات توقف تام لا واحد منها عن بعضهم
انه ففيه ما فيه اذ يتوجه عليه المنع والذي يمكن منها توقف فلا يجري فيها التطبيق
الا الحق ان المعتبر كون الامور التي تقع في المراتب العددية مترتبة بوجه ما
وهذه المجموعات مترتبة بوجه ما اي اذا اخذت منفصلة من حيث انها امور كثيرة
لا من حيث ان كل مجموع امر واحد فان المجموع الاول منها يتوقف على المجموع الثاني

لا من حيث انها امور كثيرة كل واحد منها يتوقف عليه المجموع الاول فكل مجموع له جهتان
جهة وحدة وهو بهذا الاعتبار واحد من المراتب التي اعتبر فيها التطبيق وجهة كثرة
وبهذا الاعتبار يتوقف عليه ما بعده من المجموعات ويكفي في التطبيق بهذا القدر ثم
ثم اقول الحق انه ليس بين المجموعات توقف اصلا وان التوقف المذكور لا يكفي
في التطبيق لا بين المجموعات ترتبا اذ هو الترتب بحسب الاكثرية والاقلية فان مجموع
الاحاد اكثر لا اكثر منه في تلك الاحاد والمجموع الاقل منه بواحد منه في الاكثرية وهم الاقل
بالاثنين وهكذا فاذا جعل المجموع الاول اول المجموعات بحسب الاكثرية كان الثاني
ثانيه والثالث ثالثه بحسب نفس الامر كما لا يخفى فيكون لكل مجموع مرتبة خاصة من المراتب
العددية ويجري فيها التطبيق بهذا الاعتبار فان قلت سلسلة المجموعات متناهية في مجموع الاثنين
فانه مجموع المجموع اقل منه وانما لم يذهب الى غير النهاية فلا فائدة في اجراء البرهان الذي غايته
اثبات تناهي السلسلة قلت اذا كان المجموعات نهاية في جانب العدد ايضا لم يكن غير
متناهية ولا يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين فلهم ان يقول هذا وارد على الحال
اوزه لاعدد وكذلك ثم اقول لنا ان نحصل مجموعات غير متناهية بكون كل مجموع منها مع الجزء
لا الى نهاية بان نقول ان المجموع الاثنين موجود واحد او هو ثالث لها موجود فالمجموع
المركب من المجموع الاول وهذا الواحد موجود واحد وهو رابع بهذه الثلثة موجود
فالمجموع من المجموع السابق ومن هذا الواحد موجود وهكذا الى غير النهاية فتوجد مجموعات
غير متناهية مترتبة ترتبا بالطبع بسبب الكلية والجزئية فيجري فيها التطبيق الوجه الثاني ان
ارید ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المترتبة في احاد السلسلة
بان بعض منها بالتقدم على بعض الاخر فان المجموع لا واحد حقيقي بل هو واحد اعتباري

على انحاء كثيرة فلم لا يكون في السلسلة محل معين وان اراد انه يستلزم الامور الغير المتناهية
المترتبة زيادة في آحاد السلسلة اي بعض منها ما يتقدم على بعض افراد المترتبة المنتشرة
في آحاد السلسلة فلم لا يلزم من عدم الانطباق تناهي السلسلة وذلك لا يتعين ان يكون
النقصان في جانب من السلسلة الا ترى ان السلسلة الغير المتناهية اي آحادها احاد مع
تناهيها ثم نقول نختار الشق الاول قوله المجموع علة واحدة على كل الاحاد قلنا كل من هذه الاحاد
الكثيرة يكفي في العلة وكل منها موجود في الواقع فقد ... لزم ان عدم مسالك التطبيق
ويمكن ... الانطباق ولا يلزم الخلف مع واحد وهو ... فيه فصل بامور وقال
ان النفوس الناطقة فيها ترتيب باعتبار عددها فيها يتم البرهان والجواب كنفس الابن يتوقف
على عدد الموقوف على نفس الاب المولد لمادة بدنه ففيها ترتيب بالطبع وجب
الادوار ولا يمنع ترتيب عددها لجواز ان يحدث جملة منها في زمان وجملة اخرى او اكثر
في زمان آخر ... على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب افرادها ازلا وابدا فلا يوجد فيهم
سوى عدد لا متناهي سلسلة متناهية مترتبة في الحدوث يجري البرهان فيها والامر بعاره جملة
اخرى في الآحاد وتلك السلسلة قال بعض الاعاظم لو وجد لامر سلسلة لزم وانما يلزم لو تحقق
حدوث النفس في الولادة وليس كذلك فانهم يجوزون ان يكون الاحاد بعد الطوفان ...
موجودة بالاولاد كما في آدم ... وان اراد انه يلزم ترتبه وجه صحاحة وتناهيها انها
اذا اخذت مترتبة بحسب ازمنة حدوثها لم يكن مجتمعة بهذا الاعتبار فلا يكون مجتمعة الاحاد
من هذه الجملة ... بان آحاد السلسلة مجتمعة والترتيب باعتبار ما يجري فيها التطبيق اذ

لكن

لكن فيه كونها اذا وجدنا سبق التطابق كل منها على نظيره للسلسلة الاولى على الانسان
وهو حاصل منها فانه يسلب الجملة الموجودة منها من اليوم مستندة على الحادث وعلى الحادث
قبله وهكذا ايضا فقد مر الحادث في اليوم السابق جملة قطعها على الجملة المستندة من الحادث
في اليوم منطبق كل مرتبة من سلسلة الكثير على نظيرها من سلسلة كل البرهان والمحال ان
يقول ان الحدوث ... الاجتماع والترتيب كان البرهان ظاهر الجريان واما اذا اختلف
الوحدات في الجريان ظهر بل لا يظهر عدمه اما اذا اجوزنا من المساواة وحدها
من حيث موجودة من الاحاد ومن الاحاد والعبارة سلم عدم المساواة ولا يكون
عدد آحاد احد الجملتين مثل عدد آحاد الاخرى والزيادة والنقصان باعتبار الكثرة
فبعد تسليم انه لو وجد بازاء كل من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة منع المساواة ويرجع
الى محو ... عن نفسه ... ولا يسلم ... فاندفع المنع الخامس اما
هنا وقررنا ان ... هذا البرهان ليس بطريق الحدس والدفع على ما هو التحقيق ان الاحاد
المترتبة الموجودة المنقسمة الى مراتب عددية معينة في الواقع من غير مدخل لفعل العقل واعتباره
في تعيين هذه المراتب العددية واصلا ينطبق بعضها على بعض في الواقع فان استوت
الطائفتان تساوت الجملتان والا تناهتا فقد ظهر ان الفصل الواقع بين الجملتين والتفاوت بين
آحادهما مستلزم لوجود الجملة الغير المتناهية واذا لزم منها المحال فقد لزم تناهي وجود الغير
المتناهي على ان وجوده فيقع الشبهة السادسة ... انه منع ... بان المجموع اذا كان كله
لا بد ان يكون شيء في افراده او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالبديهة ان ما سوى عدم التساوي ... الا
انه لو لم يوجد الواجب لما لزم ... سلسلة لا الى نهاية وهو يستلزم زيادة عدم
المعلول ... عدد العلة بواحدة وهو لا متناع زيادة احد المتقاسمين على الآخر ... لزوم

لانا اذا جاوزنا السلسلة بما عدا المعلول الاخير لها علية ومعلولية فيتساوى عدد ما فيها سوى المعلول
الاخير وله معلولية زائدة فيزيد عدد المعلوليات على عدد العليات الواقعة فيها بواحد وهذا
البرهان يجري في تسلسل المعلولات اذ فيها تزيد عدد المعلوليات على عدد العليات بواحد
وكذا يجري في سلسلة متزايدة في الجانبين لانا اذا اخذنا سلسلة غير متناهية من معلول
معين وتصاعدنا الى علل غير متناهية فلا بد ان يتكافى عدد العليات والمعلوليات
الواقعة في هذه القطعة ضرورة ان العلية التي تضايف المعلوليات الواقعة فيها لا يمكن ان
تكون بالنسبة الى ما تحت تلك القطعة من المعلولات وهو ظاهر اقول وهذا البرهان لو تم لدل على امتناع
وجود الامور الغير المتناهية الغير المترتبة لانه يوجد فيها الواحد والاثنان والثلثة وهكذا
يوجد في الغير المتناهية المترتبة واحد واحد مع ربطها على ما مر والواحد اقل من ما بعده
من المراتب فهو اقل من كل ما بعده من المراتب موصوف بالاقلية والاكثرية فهو بعده بالاقلية
بواحد من عدد الاكثرية مع انهما متضايفان وهذا سهو اقول هذا البرهان مما عول عليه المحققون
ونقحوه بالعقول وفيه نظر بعد لانا ان اردنا انه يلزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية في
الخارج فهو ممنوع لانه ما صح له عبارتان بل قبل انهاء المتناهيات الثانية وما لا يوجد في الخارج
لا يتصف فيه بالزيادة ولا بالنقصان وان اردنا انه يلزم زيادة احدهما على الاخرى في الذهن
فذلك انما يصح بعد احاطة الذهن بجميع المعلولات والعلل الغير المتناهية وانتزاع الصفتين
منها وانتزع وان اردنا انه يلزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة مع ان هذا التقييد عن
عباراتهم مما اخذ وعليه انه ليس بمحال بل هو واقع كما يكون لاب واحد ابنان ولعدد واحد
معلولات الى غير ذلك من المواد فان قلت كل معلول له علة في هذه السلسلة ليست علته

المعلول

المعلول الاول من احاد تلك السلسلة وان كانت علة المعلول خارجة من السلسلة ان السلسلة
ماخوذة من احاد مترتبة في العلية واذا كان كل معلول له علة فما فوق المعلول الاخير معلول
وعلة فلا يوجد بازاء المعلول الاخير علة فزاد عدد المعلول على عدد العلة على وجه يكون
محالا قلت لو تم هذا لكان برهانا على ابطال السلسلة لا توجيها للدليل المذكور على ما
عليه عباراتهم واشاراتهم في تقرير هذا الدليل ما هو الا تامل انه لو انتفى الواجب لكان
كل ممكن موجود اما محالا ممكنا او [illegible] وكل منها غير موجود في حد ذاته فاذا لاحظ العقل جميع
الممكنات اجمالا وجد انه لا شيء منها لا يوجد الا بوجود اخر [illegible] بانه ما دام الطرف
الوسط لا يوجد شيء من هذه السلسلة وبعبارة اخرى اذا لاحظ العقل انه شيء من الممكنات
لم يتصف لذاته بالوجود وجميع الممكنات بحيث لا شيء منها ممكن في حد نفسها حال عن صفة
الوجود ويمتنع ان حصل الوجود منها حتى يصح ان يكون هذا او ذاك [illegible] واحد
ذلك العقل اذا لاحظها كذلك يحكم بانه لا يوجد ما من ان يتمم اليها موجد من خارج حتى
يصح الاتكال عليه [illegible] انه اذا كان [illegible] بعضها بعضا ولا لاحظ العقل ان
شيئا منها لم يخرج عن حد ذاته وكذلك الجميع فالم يوجد موجد من خارج لا يمكن بعضها
بعض [illegible] برهان متين [illegible] من ارباب العقول الزكية الى الملكة [illegible]
وسموه [illegible] انه اذا لاحظ ان كلا منها موجد ممكن الى غير النهاية
فلو ان يوجد تلك الممكنات من غير ان يؤثر فيها امر من خارج وفيه ما فيه على ما اوما اليه [illegible]
بالنسبة الى العدمات فان عدم الممكن كعدم العقل مثلا لعدم علته وهو لعدم علته وهكذا [illegible]
اذا لاحظ العقل سلسلة الاعدام على المعدومات ولاحظ ان شيئا منها لم يعدم بذاته [illegible]

لكن ممكنا بل ممتنعا فنقول بانه ما دام الطرف حكم الوسط لا ينعدم شيء منها فيجب انتهائها
مع فرض عدم حاجتها صنف لا حق فيجوز ان ينتهي الى عدم ممتنع بذاته وبالجملة فيمتنع عدم
تناهي سلسلة الاعدام ويلزم جواز الابطال منها من غير محذور لانا نقول في نقض
البعض بالنسبة الى اعدام الحوادث السابقة على وجودها فانه يمتنع انتهاء سلسلة تلك
الاعدام الى عدم ممتنع بالذات والا لم يوجد الحادث وهذا ظاهر واجيب عن النقض بانه
لا سبق في الواقع ولا استناد لعلية في نفس الامر من غير اعتبار الذهن كيف فكل منها
متوقف على ثبوت موضوعها في الواقع والواقع فيها انه ليس هناك شيء اصلا
ولا استناد في العدم الصرف واللاشيء المحض ثم اذا لاحظ العقل كل عدم المعروف
بصفة الى عدم معلول وعدم علة ومكنه الى ان تقف الذهن لامتناع احاطة بما لا
يتناهى ومكن منع ذهاب السلسلة الاعدام الى غير النهاية وعند هذا انقطع ما قيل ان تلك
الاعدام وان لم تحقق في الواقع ليس هناك تعدد في الخارج واستناد لكنها موجودة
في المدارك العالية وكل ذلك في العقول التي ما احاطها على ان فيه ما مر من علم المبادي علم
بسيط اجمالي خال عن الكثرة والتعدد في المعلومات فضلا عن عدم تناهيها فتامل
ما ذكره الشيخ ابن سينا في الهيات الشفاء ومحصله ان كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين
طرفين بالضرورة لان المعلول يكون له علة والعلة يكون له معلول فهو وسط بينهما فلو لم يكن
في الوجود واجب لذاته تسلسلت العلل الى غير النهاية وكان كل من تلك العلل وسطا
اذ لا واحد منها الا وهو معلول وعلة واذا كان كل واحد من سلسلة العلل وسطا

كان

كان تمام هذه السلسلة وسطا مع انه لا طرف لها فيلزم وجود الوسط بلا طرف وهو ممتنع
فوجب انتهاء سلسلة العلل الى علة غير معلولة وهو المطلوب واورد عليه النقض بالحوادث
عند الحكماء فانه عندهم ان وجود كل حادث فهو شرط ومشروط فهو وسط فيلزم ان يكون
سلسلة الحوادث على مذهبهم كان كل من الحوادث السابقة على الحادث اليومي
فكان جميعها وسطا ولا طرف لها وكذا ينتقض بالدورات الفلكية على مذهبهم من
ذهابها في جانب الازل الى غير النهاية ورد بانه لا يلزم من كون كل واحد من السلسلة
وسطا كون مجموعها كذلك او نقول انما كان حكم الكل المجموعي حكم الكل الافرادي فان كل
واحد منه هذا الدار واسع الجميع ووجب عن البعض مع انه في الحوادث بل
التحقيق ان حدوث كل حادث يستند الى وضع من الاوضاع الفلكية ونمط
او غير وسط وذلك الوضع مستند الى الحركة الفلكية الموجودة منها في الخارج امر واحد بسيط هو الحركة
التوسطية لا تتجزأ عند الحكماء ازلا وابدا وبعضها الى دورات واوايلها باعتبار العقل كما ان
في الحركة القطعية المتصلة تقسيم الجسم المتصل الى الافراد الوهمية واندفع النقض الثاني ايضا وذلك
لانا نقول كلامهم بان سلسلة الحوادث العنصرية من الصور الواردة على هيولى واحدة مستندة
بعضها الى بعض الى لا نهاية لكن الامر فيه هين وكذا المراد من الجواب عن المنع ان العقل
اذا لاحظ تلك العلل وقدر ان كلا منها متاخر في الوجود بوجه ليس شيء منها موجود بوجه لا
يتقدم عليها شيء محكوم بان تلك العلل منحصرة بان يأخذ الجميع شيئا واحدا الا البعض متاخرا
عليها شيء يوجد الوسط بدون الطرف فظهر ان المادي يمتنع هذه المقدمة لكن كنه المقام مكشوف
عند العقل السليم واذا حققت هذا كان ... او ثبت

ان الموجود

لو انحصر في الممكن وذهب السلسلة مثلا الى نهاية كان ايجاد كل ممكن موقوفا على الوجود ضرورة
ان ما لم يوجد لم يوجد الوجود ح موقوف على الايجاد اذ وجود الممكن بالايجاد ان على
ان ما نستوقف كل من الوجود والايجاد على الاخر اقول ورد عليه انه ليس هناك وجود
واحد ولا ايجاد واحد بل هناك وجودات غير متناهية وايجادات غير متناهية
يتوقف وجود على ايجاد وهو على وجود اخر فالوجود الاول متوقف على ايجاد وهكذا
وان اراد انه يتوقف وجود الممكن من حيث هو على الايجاد كذلك وبالعكس من غير
نظر الى خصوصية ممكن من افراد الممكنات على التفصيل قلنا انه لا تحقق الوجود المطلق
ولا الايجاد المطلق الا في ضمن فرد وتحققها في ضمن الفرد على ما مر ان موجودية ان
الممكن موجود اي مضمون هذه القضية المهملة من افراد الممكنات اي خصوص فرد يحتاج الى علة متقدمة
عليها ولا يجوز ان يكون علته الموجب لكون هذه العلة متقدمة على كل ممكن وهو الواجب بالذات
اقول ويرد عليه ان ... تلك القضية لا يتحقق الا في ضمن افراد ويجوز العقل ان يكون
بعضها علة لبعض الى غير النهاية اذ ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود مبدا
والا لزم تقدم الشيء على نفسه وذلك يثبت وجود الواجب قال ... هذا الدليل
وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق عليه وعبارة اخرى
مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدا بالذات وذلك يثبت وجود الواجب
وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود ... ان ... محضا وذلك يثبت
وجود الواجب انتهى اقول مر ان الموجود المطلق لا يوجد الا في ضمن فرد فلو كان

يكون

الموجود المطلق
ان يكون وجوده في ضمن فرد علة له في ضمن فرد اخر على انه لو تم لدل على ان الموجود المطلق
واجب لذاته مع انه مفهوم كلي مشترك بين كثيرين متحد مع كل موجود فلزم تعدد الواجب
واتحاد الواجب والممكن وحدوث الواجب حيث يكون الموجود حادثا وحاجة
الى غير ذلك من المفاسد ولو اريد مجموع الموجودات من حيث هو ... في محل المنع وبالجملة
هذا الكلام بالجملة هذا الكلام راجع الى الاول والمنع فيه خارج ... ان جميع
الممكنات في حدود انفسها معدومة انما توجد بالعلة على ... ان جميعها لو وجد بل
بعضها معدوما فلو كان وجود هذا البعض لوجود علتها الممكنة المتسلسلة لزم الترجيح
بلا مرجح لان ماهيته معدومة لو وجدت كانت ايضا كذلك ... السبب الى ان
وجد هذا البعض دون ذلك البعض فلا بد من الانتهاء الى الواجب بذاته حتى يكون مرجحا
لوجود بعضها على بعض لحكمة ومصلحة يعلمها الا المحيط اقول ... ولا لا يمنع الترجيح
بلا مرجح لمرجح يحيط به علما بالتفصيل والتعيين لكن عندي ان هذا الدليل حسن لكنه
... البرهان القوي الذي يستنبط صاحب
الاشارات وهو انه لو تسلسلت علل الممكن الى غير النهاية كان بين ذلك الممكن وكل واحد
من تلك العلل ... الانحصار بين الحاصرين فيكون الكل بالعد متناهيا لانه ...
على ما بين المبدا وكل واحد الا بالطرفين وورد عليه انه لا يلزم من تناهي كل واحد من افراد
السلسلة الواقعة بين المبدا تناهي السلسلة بأسرها فان هذا الحكم من قبيل ان ما بين
ا و ب اقل من ذراع وما بين ... ايضا اقل من ذراع فيلزم ان يكون ما بين ا وج اقل
من ذراع وما بين ا ب وج اقل من ذراع وما بين ب وج ايضا اقل من ذراع فيلزم
ان يكون ا وج اقل من ذراع ... بانه ليس من هذا القبيل بعدم ... المبدا في المثال

بل من قبيل ان يقال ما بين ب اطول من ذراع وكذا ما بين ا وج فانه يلزم ان لا يزيد
الواقع من ا وج على الاقل من ذراع الا بالعكس اقول لو تم هذا لكان حاسما لاساس الهندسة
بالحض وهو غير مفيد اصلا نعم ان هذا البرهان حدسي فان صاحب القوة القدسية
يعلم ان هناك واحدة من الفعل من مع الطرف بحالها بالعيان وان لم يتبين
تلك الواحدة عنده ولا يخفى ما يلوح منه من امارات الضعف وان هذه المقدمة ليست
اجلى من اصل المدعى اصلا في حل الشبهة التي يتوهم بحسب ظاهرها عدم على وجود
الواجب مستقيما بالكشف غطائها بتوفيق الله ومنه واوضح وثانيا الواجب كفاية على
كافة الناس من ايراد الشبهة المشهورة بعد الله منه انا اذا قلنا الواجب موجود
فهنا معنى الوجود حتى كان يصدق على كل موجود ممكن او لا فانها ان لزم لهذا المعنى الكلي ان
يتحد مع ذات الواجب تعالى او لا وعلى الاول وجب ان لا يصدق الموجود على الممكن الا ان
كان متحدا معه ولم يمكن في ضمن ذلك الممكن متحدا مع الواجب فلزم انفكاك اللازم عن
الملزوم وهو ممنوع وعلى الثاني كان لا يكاد معه على انه فان اتصاف الشيء بالوصف المفارق
يحتاج الى علة ضرورة اتفاقا من جميع العقلاء بعضه لا يجوز ان يكون ابدا مغاير الذات
الواجب ضرورة الالزام امكان الواجب ولا ذات الواجب لاستحالة ان يصير الشيء
بنفسه موجودا ضرورة ان موجد الشيء مقدم عليه بالوجود فلو كان الواجب موجدا لنفسه
لزم تقدمه على نفسه وهو باطل فان قيل هذا الايراد على مذهب الحكماء والاشاعرة وان
الحكماء يقولون ان وجود الواجب تعالى عينه فالوجود لا يزيد على حقيقة ذاته تعالى اصلا
فلا نحتاج في ان علته ماذا والاشاعرة وان قالوا بزيادة الوجود على ذاته تعالى لكنهم

يقولون

يقولون ان وجود الواجب تعالى عينه فالوجود لا يزيد على حقيقة ذاته تعالى اصلا فيصدق
الشيء على نفسه سيما اذا كان واجبا لا يحتاج الى علة اصلا فلا نحتاج في ان علته ماذا
والاشاعرة وان قالوا بزيادة الوجود على ذاته تعالى لكنهم يقولون ان ذاته من حيث هي علة
الوجود ولا يرون ذلك محالا فقلنا الوجود عند الحكماء المتكلمين معنى كلي مشترك بين جميع
الموجودات ويحكم به بداهة العقل وهو لا يجوز ان يكون تمام حقيقة الواجب عندهم كافة
الحكماء انهم قالوا ان الواجب تعالى متشخص بذاته لا يندرج تحت نوع اصلا وتعينه عين ذاته
فلو كان مفهوم الوجود العام تمام حقيقته كان نوعا واحتاج الى مشخص خارج عن تمام ماهيته
وزائد تعينه عليه فيصدق مفهوم الوجود على ذاته تعالى ليس صدق ذاته على نفسه وايضا
لو كان مفهوم الوجود تمام حقيقته تعالى لم يندفع الايراد بوجه لانه ان وجب لهذا المفهوم ان لزمه
ان يكون عين الواجب وجب ان لا ينفك عنه هذه العينية ولا يوجد في الممكن اصلا وان
لم يلزمه احتاج الى علة وتأتي الترديد والمحذوران المذكوران ويرد على هذا البعض
بحل نوع تسلسل في ضمنه فاما سؤال لما ان لزم الانسان مثلا ان يكون عين زيد وجب
ان لا يكون عين عمرو والا انفك اللازم عن الملزوم وان لم يلزمه احتاج الى علة فاذا جاز لكن
ثبوت تمام حقيقة الشيء له ضرورة له لذاته لا يمكن ان يعلل بامر خارج كما صرح به الامام
من ان الذاتي لا يعلل ولو وجه دفع دقيق والاشاعرة فيرد عليهم ما اورد عليهم الحكماء
من ان علة وجود الشيء يجب ان يتقدم عليه بالوجود فان بداهة العقل يحكم بان الشيء ما لم يوجد
او لا لا يمكن اعطاء الوجود وافادته سواء كان وجود نفسه او وجود غيره والجواب
الحق عن هذه الشبهة ما سنبسط هو ان المعدوم كما انه لا وجود له لا ذات له اصلا
ولا ماهية فلا يجوز لذاته العدم يحتاج الى جاعل لذاته يكون تلك الذوات بآثارها منه

اسمه له بعينه الطل للمتخص ومن الضروريات ان لا يكون الذوات الموجودة لزم ان يكون معدوم
تلك الذوات بالوجود الواجب بغير الكلام لم يكن لذاته المقدسة ان يعدم بحيث يعتبر شيئاً محضاً
صرفاً لم يحتج الى جاعل لذاته اصلاً سواء قلنا ان الوجود عين ذاته او زايد عليها ثم لا يحتاج
الايجاد مفهوم الموجود المطلق العام مع ذاته المقدسة الى علة وهذا الايجاد ولعل الذهن
ذهب اليه اكثر المتأخرين وصرح به الشريف العلامة في كتبه منهم ان يكون الذات الموجود
الواجبية للخارج علة لهذا الايجاد الذهني انما الحق ان يكون الذوات علة الوجود بنفسها ان
العدم الى الوجود ويكون حاملة لنفسها مصيرة لا انها … مثل تلك العلة الى يكون اثرها حاصلاً قبلها
لا ذاتها موجودة في الخارج فتأمل فيه من قال الفقه انها الانكار ان ما ادعيتم انه يجب
ان يكون الكل موجوداً واجب لذاته بواسطة او بلا واسطة غير صحيح لان من جملة الحوادث … الواجب
يجب ان يكون قديماً اذ لو كان حادثاً لزم الامكان اذ الترجيح بلا مرجح والواجب القديم يمتنع
ان يكون موجداً للحادث لانه يستجمع في الازل جميع شرائط التأثير لزم قدم الحادث اذ تخلف
المعلول عن العلة التامة وان لم يستجمع يتوقف تأثيره على شرط حادث وينقل الكلام اليه ويتوقف
حوادثه على شرط حادث لا الى نهاية لا تتجاوز ويجب ان يكون الواجب القديم موجداً بالواسطة
او بلا واسطة اصلاً لزم ترتب الشرائط الى غير النهاية … وح نقول ان اوجد تلك الشرائط
باجمعها دفعة واحدة توقف تخصيص وجودها في زمان حدوثها دون غيره على شرط حادث
او نقول لو لم يكن المجموع مجموعاً وان وجدت … لزم قدم العالم ولو بالنوع وهو ممنوع عنده ثم اقول
واليه تأثير الواجب في كل حادث واتحاد على الاتحاد حادثاً او لم يجب … انتهى
من تلك الاتحادات فكان يجوز للواجب ترك ايجاد الحوادث بالكلية وجاز ان يوجد

غير موجد للحوادث اصلاً ولم يصح هذا الاحتمال في نفس الامر بالنسبة الى شيء قطعاً لان وجوب
ايجاد كل حادث اما موقوف على حادث آخر والكلام في ذلك الايجاد فاما بالكلية فحصل ايجاد الواجب
للحوادث من غير ان يجب … وهو ممنوع لما مر من امتناع حصول شيء من … ولو كان من الصفات
الاعتبارية لا يوجد وجوده في نفس الامر وامتناع ايجاد الحادث … وانه … ثم اقول …
الشبهة ان ترتب … الى انه يجب قدم العالم ان قول المورد انه لم يستجمع العامل
القديم في الازل جميع شرائط التأثير توقف تأثيره وايجاده الحادث على شرط حادث ممنوع
مطلقاً لو ان يتوقف تأثيره على سبق العدم على ذلك الحادث لامتناع الوجود الازلي لذلك
الحادث وهاهنا امتناع الايجاد وذلك انما هو بحسب … في الازل … الارادة او
الحكمة او المصلحة سبق العدم على ذلك الحادث فان قلت اذا امتنع وجود ذلك الحادث في
الازل وهو ممكن حال وجوده لزم انقلابه من الامتناع الى الامكان … لم يكن ممكناً في الازل
… فرق بين ازلية الامكان وامكان الازلية وهذا الحادث كان ممكناً في الازل
بان يحدث في كل وقت … ان يوجد مسبوقاً بالعدم ولم يمكنه الوجود الازلي على ان … ممنوع
بالحوادث التي تعلم امتناع حدوثها كالحركة من مبدأ معين الى منتهى معين …
الحوادث كذلك … وممنوع … الوجود الازلي لان لها مبدأ او العدم مبدأ له فان قلت
ان امتنع وجوده على العدم السابق او سبق العدم … لزم الترجيح من غير مرجح لانه يحدث في زمان
معين … لو حدث قبل هذا الزمان بشهر او سنة او اقل من ذلك او اكثر لكان مسبوقاً بالعدم
وجوده حينئذ … دون ما قبله ترجيح بلا مرجح قلت … الحادث الذي توقف وجوده على سبق
العدم هو اول الحادث لو نفس الزمان فقبل حدوثه لا زمان ولا قبل ولا بعد وليس في تلك
المرتبة حالة … لا يستقر … هذه الامور بوجود الزمان وبعد حدوثه وقبله كان … محض
ولا … فرق … العدم الصرف بعدم ولا … فان قلت ان لم يوجد الواجب …

الحادث الذي هو اول الحوادث لزم حدوث الواجب وهو محال وعلى الثاني يجب ان يكون قبل
الحادث زمان غير متناه بعدم الواجب على اول الحوادث وفي ذلك الزمان يوجد العلل
والمعلولات الغير المتناهية محقق قبل اول الحوادث معلولات وموجودات وهو المطلوب قبل
اول الحوادث [illegible] غير متناه [illegible] انما هو في احكام [illegible] باعتباره
والعد بالمعدودات المعدودة بالازمنة والدهور [illegible] بالمجموعات المقارنة للاعدام
والشهور كما انه لا اعتداد بادراك [illegible] وحس الجسمانيات الى كل [illegible]
وجود موجود هو محدود من الحيز والمقدار بالشكل والجهة بكل اعتبار [illegible] الاوهام والعقل على
وكما انه لا نسبة بالممكنات والايجاد والجهات بين خارج العالم [illegible] على ادراك
ان ليس العالم خارج اصلا وان قام البرهان عليه وكذا فيما نحن فيه [illegible] لا نهاية للعالم
وجودا اصلا وكان الموجود هو الباري تعالى [illegible] لوجوده [illegible]
قدر غير متناه بل عدم [illegible] عليه فقس عليه وجود الباري تعالى قبل العالم وكيف [illegible]
عليك فانه [illegible] تابع الوهم ومقدماته [illegible] على البرهان [illegible] الواجب ان
[illegible] من بطلان التسلسل وجوب الانتهاء الى الواجب [illegible]
علة تامة [illegible] ان [illegible] عليه زمان [illegible] المعلول عن علته التامة [illegible]
التامة [illegible] حادثة [illegible] علة تامة حادثة [illegible] تلك العلل الى غير النهاية [illegible]
[illegible] وهو عين التسلسل الذي برهنتم على امتناعه [illegible] اقول [illegible] جوابه منع لزوم [illegible]
[illegible] الانتهاء الى الواجب المشروط [illegible] بالعدم السابق [illegible]
ثم [illegible] الرسالة [illegible] فالحمد لواجب [illegible]
[illegible] والصلوة على خير رسله [illegible]
[illegible] مولانا [illegible] ابو الحسن بن احمد [illegible]
[illegible] سنة ٩٣٤ في بلدة سبزوار [illegible]
[illegible] والنهار [illegible] فرغ من كتابتها العبد [illegible] الى رحمة الله الصمد
ابن حسين الشريف نظام الدين احمد



المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده
الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على
وجود الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان
ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او
ينتهي الى الواجب فهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب
ذهب المليون قاطبة الى ان تأثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه
يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج على انه قادر
بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تأثيره تعالى فيه بالايجاب والاول ثابت لما بيّنا من قبل ان العالم
حادث فانتفى الثاني بيان الملازمة ان تأثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب [illegible]
اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث
يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشرائط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما [illegible]
على زعم [illegible] وساير المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقول اشارة الى
جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون
المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود هو القادر لجواز ان يكون
الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي
اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم
والواسطة غير معقول لان المراد من العالم جميع ما سوى الله تعالى [illegible] فيجب ان يكون جميع
ما سوى الله تعالى حادثا بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها [illegible] عند [illegible]
وجود المجردات [illegible] القول بحدوث العالم لكن [illegible] عنده وجود المجردات [illegible]

عنده عدم ما اليه فالرابع صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على
امتناعه واوله وجوده مدخول فللخصم ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى جوهرا
الا كان جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم
الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة الباري اراد ان يشير الى الاجوبة
عن ادلة المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك
ممتنع لانها يقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او
ممتنع ... عن احد ما قط لان المؤثر ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر وامتنع
تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن
عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار
القدرة وحدها مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة
اليها وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي
يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان يترك بان يريد الترك او لا يريد الفعل
وح يجب الترك فنقول ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر ان اراد انه وجب صدور
الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة فقلنا تم لكن لا يلزم
منا انا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد
انه وجب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فقط فممنوع وتقرير الدليل الثاني ان القدرة
على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده فلا يمكن من الترك
واما حال وجود الاثر وح يجب وجوده فلا يمكن من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا
يمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة على الشيء مع العدم اي كما

بمعنى

بمعنى المختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل فيه اي الحال فلا
ينافيه العدم في تلك الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود
الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان
العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون
متعلقا للقدرة والارادة لان معناها التأثير وحيث لا اثر فلا تأثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله
وانتفاء الفعل ليس فعل العدم يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم
الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة يعني ان عموم علة القدرة تستلزم عموم
متعلق القدرة اي قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات
فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك
بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له تعالى اقول لا نم ان الامكان علة المقدورية بل
انما هو علة الحاجة الى المؤثر اما موجبا او قادرا ولو سلم فلا نم ان كل ما هو مقدور هو مقدور
له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة
القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الباري تعالى والمشهور
في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته
الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة
الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال
مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا
ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه فلا
... ان المعدوم لا مادة له ولا صورة فلا ... للحكماء ... لاختصاص البعض بالمقدورية

ثم ورد بعض كما بينه المصنف فعلا قاعدة الاعتزال جائز ان يكون مخصوصية بعض المقدورات الا ان
المعيزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكماء جائز ان يستعد المادة لحدوث ممكن آخر وعلى
التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والمخالفون فيه من الاصل وهم اعظم
الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا يجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد
لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور
وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا
معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل
الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون
خيرا شريرا اللهم الا ان يراد بالخير من غلب خيره على شره وبالشرير من غلب شره على خيره كما يشعر به
ظاهر اللفظ فلا يجتمعان في واحد لكنه غير لازم مما ذكرنا والاحكام والنجوم واسنادها كما سيأتي اليه
ودلائل السمع والآخر عالم اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين
وجهان اورد المصنف احدهما ومن استدلال الحكماء ايضا وجهان اورد المصنف كليهما اما استدلال
المتكلمين فالذي اورده المصنف هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم
اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة
واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر
بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق
وانتظام واتقان واحكام كما تحير فيه العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام
على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات
مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يهتد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد بالاحكام

والاحكام

والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح
المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة
بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فكثير من آثار المؤثرات من غير العقلاء بل
كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار منفعتان بها قطعا المراد واشتمال الافعال والآثار على
لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان
اشتمل بالوجه على نوع من الخلل جائز ان يكون نوعه ما هو الكامل والعلم بانه مستلزم لكونه عالما بعيد
الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد
يصدر عن حيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كالنحل وكثير من
الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اهل
العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلوم
قدر ما يتعلق الى ذلك بان يخلقها الله تعالى قادرة عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما
الذي لم يورده المصنف فهو انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا
مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان
التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة وفيه دور بالاعلم
منع الدور فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال
كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام
ودليل الحكماء فالاول منهما ان الباري تعالى مجرد وكل مجرد عاقل وتقدم الكلام في مستقصى الالهي
انه تعالى عالم بذاته فيعلم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم
وهو حاضر عند ذاته لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لجميع

واذ اعلم ذاته الخ

وهو الكبرى

ماسواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نم ان العلم
عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون
الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير
غائبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فتقرير الكلام فيه مستقصى في الوجه الاول
اعني ثاني وجهي الحكماء على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني
فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما ثبت انه
تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم
نسبة والنسبة لا تكون الا بين الشيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه تقتضي ان
لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة
الى الذات تكفي فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا
هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما متحققتان واما النسبة بين العالم
والمعلوم التي بعينها النسبة الاولى من النسبتين المذكورتين المعتبرة بالعرض فما جينا سلمنا كون
العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا
اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة
مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من
قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم فيستدعي العلم
بالاشياء ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدي
الحقيقي من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور
الاشياء فيه بل لحضور الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا وبالامور القائمة بها وذلك

يسمى

وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء فمراده
ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور
مثاله عنده والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا متغايرة للمعلومات عنده وقوله
لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره المحققون ان حصول الآثار
وحصول الفاعل فذلك بالوجوب وحصول الصور العقلية لنا حصول للقابل وذلك بالامكان
والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة المتغيرة
لانه لو علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في
الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب
الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير انما هو
في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس
العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم
اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله والتغير في الاضافات لكن قد قال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا
اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة متعينة فانه واقع في زمان مخصوص فاذا
شاهدنا ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل
واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون فيه حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة
للزمان بالقياس الى ما يقترن بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان
حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا غير محتاج في وجوده
بالزمان م
اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم
عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها

في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما شاملا متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا
ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالنسبة
اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزماني
منها اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على سواء فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة
عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الازمنة
فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا
يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه
كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق
بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما زعموه
واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بالات جسمانية والجواب ان الادراك للمتشكل
انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية
ذات اضافة فبدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تع لا يعلم الحوادث قبل وقوعها
والا يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة واجبة معا والثاني تبطل التقابل بين الوجوب والامكان
بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو
مح والجواب ما عرفت ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيد الوجوب به ولو سلم فنقول انها
ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تع بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات
والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم
حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه تع حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها

توجب

توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث
يصح ان يعلم ويقدر وكذا معنى آخر قد قرره بحث الكيفيات النفسانية وتخصيص بعض الممكنات
بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء
يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض في بعض الاوقات دون البعض
مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا
مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة
فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وساير الصفات وذهب القدماء جماعة
من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف والقاسم البلخي ومحمود
الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي واستدل المص على ان الارادة ليست امرا زائدا
سوى الداعي بانه لو كان امرا آخر سوى الداعي لزم التسلسل او تعدد القدماء وبيان هذا الاخير
انه ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج تخصيص وجوده بوقت دون
غيره الى مخصص ولزم التسلسل لتوقف لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على تقدير كون الارادة
زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا آخر زائدا عليه فذكره لغو والنقل دال على
اتصافه تع بالادراك والعقل على استحالة الالات يعني ان السمع دل على كونه تع سميعا بصيرا
وهو مما علم بالضرورة من دين نبينا محمد صلعم والقرآن والحديث مملو بحيث لا يمكن انكاره ولا
تأويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق ساير الضروريات
الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تع حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح
له من الكمالات يجب له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص
وهو محال على الله تع وهذه الحجة لا بد فيها من بيان ان الحيوة في الغائب يقتضي صحة السمع

الى اسمه فانه غايب عن احاطة العقول
والاوهام شاهد محيط على كل
الكونات

وغاية شبهتهم في ذلك على ما ذكره الامام الرازي من طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول
السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم به آفة ثم اذا انتسب بالصفات لحي لم يكن يتصف
بقبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم الاتصاف بتلك ذلك في حق الباري تعالى وايضا لا سبيل
الى بيان استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية
ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة على كونه سميعا بصيرا
فليعول على الاجماع في هذه المسئلة بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة استدلالا ان الظواهر
الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حقية الاجماع اذ تتجه على هذه الظواهر ات
كثيرة اضعاف ما الى دونها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري
ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع من العلم با
السمع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم
ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر علمين متعلقين
على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين عليه كما هو على راي الجمهور فنقول اللازم
لنا الى الا بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى بريئة عن القصور فيحصل له بلا آلة ما لا
يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع
والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه محال في حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى
اذ لا يلزم من حصولها مقارنا للتأثر فينا كونها نفس ذلك التأثر او مشروطة به سلمنا
انه كذلك لكن في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بحقيقتها لصفاتنا فجاز ان
لا يكون سمعه ولا بصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل
ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة تتجدد لها تعلقات حادثة كالعلم

والقدرة

والقدرة وعمومية قدرته دال على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى
متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق
التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما
وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وفي حدوثه وذلك لان هنا قياسين متعارضين احدهما
ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف
من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترقوا
الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا
كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد
والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء منعوا القياس الثاني ومنعوا كبرى القياس
الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم
زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فهؤلاء قالوا بصحة القياس الثاني
وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه
الفريقان الاولان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله تعالى في غيره كجبريل او النبي
ومعنى كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية
فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا
كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي
وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فقد صححوا القياس الاول وقدحوا في
صغرى القياس الثاني والفرق تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي عليه السلام
حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح

بالجملة المختص بالاستفادة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت
بالنقل والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم
وتلك الخواص كونه مذكورا بقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك ومنها
بقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا على النبي عم بشهادة النص من تلك الآية وانما
والاجماع الامة مقروا بالالسن بالاجماع ومسموعا بالآذان بالاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله
مكتوبا في المصاحف بالاجماع فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا الالفاظ والمعاني
قلنا بل الالفاظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال
متحديا بالتحدي لكونه معجزا منفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت
قابلا للنسخ وهو من امارات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شئ منهما يتصور في القديم لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه واردا عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا فلنكون ذلك الشئ نقول كن اراده وهو قسم من كلامه متأخر عن
الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء وهي ايضا انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله
تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين
والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وجعل هذا الذي هو
القديم واطلاق هذا اللفظ عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ
غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لانه له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه افترعه بان اوجده
اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان
الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم ثم اخلقوا بقبلها اسماعه لهذا المؤلف المخصوص القائم
بابل لسان افترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل احد سواه وحده يكون مثله لا عينه الالهي

اسم له لا من حيث تعيين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القارئ بل اي قارئ
كان نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله
تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل احد انما يسمع كلام الله تعالى وكذا
اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى
عم بانه كليم الله قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام رحمه الله انه سمع كلامه
الازلي بلا صوت وحرف كما يرى ذاته في الآخرة بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق
الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا
بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها
انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه تعالى اكرم موسى عم
فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي
والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض
وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وربما يجاب بان
المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى باعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية
عن كلام الله تعالى فان اريد وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك باعتبار الوحدة الشخصية وما
يقال ان كلام الله تعالى ليس في لسان او قلب او حال في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي
الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد
هو اللفظي رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقة الازلية على ان اطلاق اسم المدلول
على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته
في بعض الكتب وكتبته بيدي الثالث ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار

وهو من ادلة المعتزلة

بطريق المضي كثيرة في كلامه تعالى نحو إنا أرسلنا وقال موسى وعصى فرعون الرسول إلى غير ذلك
وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الأزلي فيتعين الكذب وهو محال على الله
تعالى فاستبان والجواب أن كلامه في الأزل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان
وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الأزمنة والأوقات وتحقيق هذا الجواب
القول بأن الأزلي مدلول اللفظي عسر جدا وكذا القول بأن المتصف بالمضي وغيره إنما هو اللفظ الحادث
دون المعنى القديم الرابع أن كلامه يشتمل على أمر ونهي وإخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان
أزليا لزم الأمر بلا مأمور والنهي بلا منهي والإخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل
ذلك سفه وعيب لا يجوز أن ينسب إلى الحكيم تعالى وقد أجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بأن كلامه
في الأزل ليس بأمر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وإنما يصير أحد الأقسام فيما لا يزال فإن قيل وجود الجنس
من غير أن يكون أحد الأنواع غير معقول أجيب بالتغير على القديم ثم هذا هو أراد أنه أمر واحد لم يتنوع
إلى التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير أن يتغير هو في نفسه وقد يجاب بأن السفه أو العبث إنما يلزم
لو خوطب المعدوم وأمر بما عدمه وإنما طلب تقدير وجوده بأن يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في
طلب الرجل تعلم ولده الذي أخبره صادق بأنه سيولد وكما في خطاب النبي صلعم بأوامره ونواهيه
تكليف من يولد إلى يوم القيامة إذ اختصاص خطاباته بأهل عصره وثبوت الحكم في من بعدهم بطريق
القياس بعيد جدا ثم لو قيل خطاب لكافر في فقعدا والمأمورين والمعدومين خرج قبالتبس من
السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في أن معنا المعدوم
مأمور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا
الخامس أن الأمر لو كان أزليا لكان أبديا لما كان باقيا فيه امتنع عدمه فيبقى التكليف
ثابتا في الجزاء وهو باطل إجماعا السادس أن الكلام لو كان أزليا لاستمر أزلا وأبدا لما ذكرنا

آنفا

آنفا لم يختص بكلامه موسى عم بالطور وهو باطل إجماعا وجوابه أن الكلام وإن كان
أزليا لكن تعلقاته بالأشخاص والأفعال حادثة بإرادة من الله تعالى واختياره فيتعلق الأمر
بصلاة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته وتعلق الكلام بموسى عم في الطور وبهذا
يخرج الجواب عن وجه آخر لهم وهو أن القديم يستوي نسبته إلى جميع ما يصح تعلقه به كالعلم
فيتعلق الأمر والنهي بكل فعل حتى يكون الأمر بالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه
نص الزامي على الأشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمتنعا معه تعلق الأمر بما تعلق
به النهي وبالعكس اختار الله مذهب المعتزلة واستدل له بأنه تعالى متكلم بأن قدرته تعالى
شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والأصوات الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصافه تعالى
به بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك أن عدم التكلم ممن يصح اتصافه
نقص واتصاف بأضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وإن لم تفسر كونه نقصا سيما إذا كان
مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في أن المتكلم أكمل من غيره ويمتنع أن يكون
المخلوق أكمل من الخالق والأشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من أوجد الكلام
ولو في محل آخر للقطع بأن موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وأن الله تعالى لا يسمى بخلق الأصوات
مصوتا وإنا إذا سمعنا قائلا يقول أنا قائم نسميه المتكلم وإن لم نعلم أنه الموجد لهذا الكلام بل وإن
علمنا أن موجده هو الله تعالى كما هو رأي أهل الحق فعلم أن الكلام القائم بذات الله تعالى لا يجوز
أن يكون هو الحسي أعني المنتظم من الحروف المسموعة لأنه حادث ضرورة أن له ابتداء وانتهاء وأن الحرف
الثاني من كل كلمة مسبوق بالأول مشروط بانقضائه فيكون له أول فلا يكون قديما والحرف الأول
أيضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما أيضا
لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فيتعين أن يكون هو المعنى أو لأن الحلي عليه

الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار
او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده
في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات
ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها
وانكره المعتزلة وقالوا والمعنى النفساني اي كلام النفس غير معقول وقد شرحناه في بحث المسموعات
فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله تعالى جعله في
لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال
الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان اللفظ حادث على مذهبه ايضا
لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر
كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي
بكلام الله وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا
للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور
وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك
الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها
على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا
اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني
في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة

الاصل

آخر المفاسد التي ذكرنا انما يلزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في
الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب ايضا ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامية
ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات
البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال
على ما هو صفة حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في
لسان النبي صلعم او اوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو
مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ
دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل لما ذكر
الا نسلم ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون بعضها متقدما على البعض
السابع في صدقه تعالى اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه تعالى محال واما المعتزلة فلوجهين
اشار المص الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال وذلك
لان الكلام عندهم كما ذكرنا آنفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة
منها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها
والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره
بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا
تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها ان الكذب نقص
والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا فيلزم ان يكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني
وقت صدقنا وكذبه تعالى قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة
بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفاتنا لا يدل على صدقه في الكلام اللفظي

كما جاء انه صلعم جاء به النبي

الذي يخلقه في جسم والا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله
تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاجماع على
صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ وحاصل
الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي ومعناه فكان كذب الكلام اللفظي راجعا
الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه
قديما اذ لا يقوم بذاته الحوادث تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب
والا لجاز زوال ذلك الكذب وهو قديم فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع
الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول الحق
هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال انه تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه
قديما يمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق كما نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر
عنه لا على ما هو عليه فان قيل هذا الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه بعض كان راجعا
الى الوجه الاول قيل هذا الوجه ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام
اللفظي اولا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي
راجع الى كذب الكلام النفسي لما ذكرنا آنفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي
ايضا قديم ويلزم ما ذكرنا من المحذور لانهم ما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم
الكلام النفسي فلان يجوزوا [illegible] اللفظي اعني حدوث كذبه لكان اولى ويقول
العقل اعني الثالث وهو معتمد الاصحاب دلالة على الصدق في الكلام النفسي
واللفظي معا ولبراءته عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت
صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ووجوب



الوجود يدل على استمراره بعينه لما كان الواجب ما يمتنع عدمه لكان باقيا مستمرا وجوده ازلا وابدا
واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات ثمانية اولا فذهب
الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو
البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظ وليس ايضا عبارة
عن الوجود بل زائدا عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في آن الحدوث ويتحقق الحدوث فانه غير
الوجود بمعنى الوجود بعد الحدوث اقول علل ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث
ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وهو ما يهم القاضي
واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا
معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان
باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو لذاته فهو في
ذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا ولو افتقر البقاء بعينه الوجود في الزمان الثاني لكان
لزوم المحال اظهر لانه يؤل الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض
صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة [illegible] نشأت من الذات ولا امتناع
فيه كالارادة فانها تتوقف على العلم والعلم على الحيوة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر يباين
الذات ينافي الوجود بالذات اقول فيعود الى الوجه الاول اذ لا مدخل في افتقار من ان البقاء وجود
خاص فباقي المقدمات مستدرك وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر
صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل منهما في الزمان الثاني على الآخر وان افتقر
الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما
الى الآخر فهو ابعد لتحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات

وهو بناء في كون الوجوب ذاتيا يستلزم كون الواجب ممكنا وجب بغير
بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب
بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود و
الوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا وجه
الوجوب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب
واجبا بالذات لافتقاره في الوجوب والتعين الى احدهما الى امر
منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الواجب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول
بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول
هنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية والمسلم
فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر
التعين والمعنى قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد
بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله
بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا م وانما يلزم لو لم يكن
هناك تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان
التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب
م قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا لكن لازم احد التعينين لا على
التعين لا ينافي التعدد وهو نفي وجوب الوجود ويدل على نفي المثل ايضا ان الواجب
لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ما به مشترك منهما وجود عارض
لامتناع تركب الواجب كما سيأتي لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا
لما تقدم بيانه وعلى نفي التركيب ايضا بمعانيه نفي التركيب من الاجزاء العقلية

ذاته عين

والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج البقاء الى شيء لاحتاج الى الذات ضرورة افتقار
الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا انا نعلم من عدم افتقار البقاء
الى الذات نظر لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة
ازلية زائدة على الذات فاما ان يكون باقية بالبقاء او لا فيكون باقيا بالبقاء او لا
تجاوزه بنفسه لا زائد عليه حتى يلزم قلنا لم لا يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه
والشريك بمعنى وجوب الوجود ويدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب
والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجب او معللا بها او بلازمها فلا
تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج في تعينه الى امر منفصل
لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا
من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان الماهية الواجب اريد بها في اول شقي الترديد مفهوم الواجب
وفي الآخر ما صدق هو عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجب فلا
تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان
تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب
فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون
تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور
لا يقال لا انفصال بين الذات الواجب ومفهومه لانا نقول يكون منفصلا
في الجواب وايضا لو كان الواجب اكثر من الواحد لكان لكل منهما تعين ضرورة
اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز
الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو

كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب
من الجدار والسقف لا ينافي الوجوب لانه لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا
وعلى نفي الضد لانه لان الضدين يتشاركان في الموضوع ويتعاقبان والواجب
لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز لانه يعني ان الواجب لا يكون متحيزا
والا لزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان
محتاجا اليه والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان
مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن كالخلاء والمستغني عن
الواجب يكون مستغنيا عما سواه ولو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب
او ممكن يحتاج الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب
وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب
هو الاحتياج الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في
الوجود لا في امر آخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وانه استغنى المكان
عن المتمكن في وجوده ثم قوله لان المكان موجود قد يوجد بدون المتمكن
فقيام لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما فرضنا هذا وانه لو كان متحيزا فاما ان
يكون في جميع الاحياز فيلزم مداخلة المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا ينبغي
من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص
لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز
ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب
في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا انفا وانه لو كان في مكان لكان
المكان قديما وقد منا ان العالم حادث وانه لو كان متحيزا لكان جوهرا
لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزأ وهو احقر

الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم حادث
لما بينا من حدوث الاجسام ومركب ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركبه
وعلى نفي الحلول لانه لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية او بمعنى الوجوب
الذاتي وانه ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه فيجب انقسام
الحال وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء اقول الانسب ان يكون
حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه يحل في العارفين والنصارى الى
حلوله في عيسى عليه السلام فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فبطل وان ارادوا به غير ذلك
فلا يمكن نفيه واثباته الا بعد تصور معناه وتدل على نفي الاتحاد لانه لما ذكرنا من
ان الاثنين لا يتحدان اقول في جعله من فروع وجوب الوجود ولذا نظر لكل
على المتامل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتب الوصول انتفى
هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان
كان المراد بالاتحاد ما ذكرناه فلا شك انه بط مطلقا وان كان المراد به غيره
فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد وتدل على نفي الجهة لان كل ما هو
في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن او حادث لما بينا من حدوث
الاجسام وتدل على نفي الحلول الحوادث فيه لانه اتفق الجمهور على ان الواجب
يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم فاما الكرامية واما اتصافه
بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه فرازقا لزيد الميت
ورازق لعمرو الموجود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما
بهذا الحادث فجوزوا عليه فانه واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه
بالحادث لجاز النقصان عليه وهو بط بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك
الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف

به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال
امتنع اتصاف الواجب به بالاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان
يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون
لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك
بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير بداية ونهاية ويكون حصول
كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك
فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية
فلا يكون نقصا ورد بان ذات الواجب لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل
فانه قول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند المتكلمين ان الاتصاف بالحادث
تغير وهو على الله محال واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من
حال الى حال الاولى فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد به التغير في الوجه او
تاثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول
الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متعاقبة
الافراد مشروطا ابتداء كل منها بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عندهم
الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث
وهو باطل لان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه لو جاز
الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال الانقلاب الى الجواز وجواز
الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم
جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب
جواز الاتصاف في الازل على ان الازل قيد للجواز وهو لا يستلزم الا

ازليه

ازلية جواز الحادث ولا خفاء في ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان
ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى انه يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا
كما في قابلية الآثار للايجاد والعالم متحققة في الازل بخلاف قابلية الايجاد والعالم
في الازل اي انه يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل و
مبنى الكلام على ان نعت الحادث بشرط الحدوث ولا خفاء في امكان
وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن
الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
اما اللازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن
ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم
كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن
قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول
فيلزم جواز ازلية الحادث وهو ممتنع وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان
اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا او ان الموصوف
لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم
كل شيء ضده ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم
والحدوث ان جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده
ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير
مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم ولا يمتنع زوال القدم اذا
لم يكن الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان
القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي
ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته لئلا يلزم ما قد عرفت الفرق

واحتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور
هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فيجب
حدوث هذه الصفات القائمة بذاته واجيب بان الحادث تعلق تلك
الصفات واضافاتها ونحوها وما الثاني فالمصحح للقيام به اما كونه صفة فهو
هذا المصحح للحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق
بالعدم وانه لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة
به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح هو الصفة القديمة الخالية عن
الصفة الحادثة فلا يلزم الاشتراك في الصحة ولو سلم يجوز ان يكون خصوصية القديم شرطا
او الحدوث مانعا الثالث انه صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار
عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدثت فيه صفة الخالقية
وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية
لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات
الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية
اكثر العقلاء لو انصفوا وافق قيام الصفة الحادثة بذاته وان انكروه باللسان
فان الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية
والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث
المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون
النسخ وهو الرافع للحكم القائم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود
فكونها حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع حدوث
المعية والقبلية المستمر بين المحدث وبين ذاته واجيب بان التغير
في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا آنفا وتحرير محل النزاع ان الصفات

على

الالم الحسي هو ما يعقبه العقل من دون توقف المزاج

على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحياة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة
واضافية محضة كالمعية والقبلية ونحوهما وما الصفات السلبية والكونية
بالنسبة الى ذاته ثم التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث
مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه ويجوز في تعلقه اقول الادلة
المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته مطلقا اي من اي قسم
كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ ويدل على نفي الحاجة عنه
ان واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وما يتوقف عليه وجوده
الى امر غير ذاته والا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا يعني
سواء كان مزاجيا حسيا او عقليا فان الواجب هو لا يتألم اصلا لان
الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف وانه منزه عن ان يكون
شئ منافيا له اذ الشيء لا يكون منافيا لمبدئه ويدل على نفي اللذة المزاجية
لانها من توابع المزاج وهو مستحيل على واجب الوجود وهو محض اللذة
بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك
الملائم من حيث هو ملائم ومن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري
يشهد به الوجدان ثم ان كماله اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات
فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ
الاول بذاته واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس
ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما
يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا والمعاني والاحوال
والصفات الزائدة عليها مبني على وجوب الوجود ويدل على نفي المعاني خلافا
للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان له معاني قائمة بذاته هي العلم والقدرة

والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي
هاشم فانه قال ان لله تعالى احوالا هي العالمية والقادرية والمريدية والحيية
وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا للطائفة من المعتزلة
فانهم قالوا ان لله تعالى صفات زائدة على الاعيان واختار المص نفي هذه
الامور كلها فان وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت
واجبة لذاتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذاتها
فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد
قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم افتقار الواجب الى غيره
واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب
الوجود دال على نفي الرؤية وذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى
وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في
ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان
لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام
العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال شعاع
خارج من العين والمرئي بل محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان
نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول
ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية
ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل تصح ان
تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان
ام لا وتمسكهم على الامكان من المنقول قوله تعالى رب ارني انظر اليك قال لن
تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من

وجهين

وجهين احدهما ان موسى عم سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل
لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث
وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه
الله تعالى بذلك في كتابه بل مقتضاه ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة
الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار
الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان
المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير
واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى عم لم يسأل الرؤية بل لازمها
من العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم اللازم على الملزوم شائع لا
سيما استعمال رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكأنه قال اجعلني عالما بك علما
ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن هنا يمتنع
حملها عليه بوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها
بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان
لا يكون موسى عم عالما بربه ضرورة مع انه مخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب
في حكم الحاضر الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال لان قوله لن
تراني نفي الرؤية عنه لا العلم الضروري بالاجماع [illegible] الثاني ان الكلام
على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر اليك واجيب بان
ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب حينئذ لا يطابق السؤال لان قوله لن
تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي رؤيته تعالى لا رؤية آية من آياته واما ثانيا
فلان اندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية
واما ثالثا فلان الآية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح

فالعالم كليما

الاقتراح طلب کردن

تعلق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى عم انما سأل الرؤية بسبب
قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا
ارنا الله جهرة فسأل ليمنع فيعلم قومه امتناعه واجيب بانه مع مخالفة
الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلانهم لما سألوا وقالوا
ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى ورد عليهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج
موسى عم في زجرهم الى سؤال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع
المسؤول لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عم عن الاتيان بالمطلوب
تعنتا لا لامتناع المطلوب واما ثانيا فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر
المعتزلة فلا يجوز لموسى عم تاخير الرد وتقرير الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل
لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم
ان كانوا مؤمنين بموسى عم مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية
من غير طلب لها ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال والا لم
يفدهم الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى
ورد هذا بانهم كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها
عند سماع الكلام اختار موسى عم في الرد عليهم طريق السؤال والجواب
من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى عم الرؤية
الى نفسه دونهم ليلا يسعى ... عذره لانه لو سألها لنفسه ... قدره
عند الله تعالى الرابع ارسال الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة
بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عم ان يريه كيفية احياء
الموتى الخامس ان موسى عم لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز
ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه

المسئلة

المسئلة حتى سأل او انه فطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها
طالبا للحق فاخبر بالسؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان التزام
جهل النبي المصطفى بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون احاد
المعتزلة من حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطامة العوجاء
التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني انه ان اراد بانه لم يعلق الرؤية
على استقرار الجبل مطلقا او حال السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر
بلا فصل وهو حال التزلزل ... وانه كاذب ولانه امكان الاستقرار وجب
بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او
الحركة ... ولا جدال في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع لا محالة
فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد
بحال حركة او سكون لكن في المستقبل وعقيب النظر بلا فصل فان قلنا
بل السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود
المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا
فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يترتب عليه العلة واخره ما يتوقف عليه
الشيء وما جعل منزلة اللزوم كالجلي عليه وانه لا استقرار حال الحركة ممكن
بان يحصل بدل الحركة السكون وثانيها ان ليس القصد هنا الى بيان امكان
الرؤية او امتناعها بل بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه واجيب
بان المدعى لزوم الامكان قصدا او لم يقصد وقد ثبت ... ومن المعقول انا
نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وذلك ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض
في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس

الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر
الفردة، فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر
فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين
وهو ممتنع فهو اي الطول في هذه الجواهر التي تركبت منها الجسم فقد ثبت ان صحة
الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مخصصة بحال وجودها
وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض
لو كانت معدومة استحال كونها مرئية بالضرورة ولولا تحقق امر
مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود
ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود
والعدم على السواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجواهر
والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة
كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض
وهو غير جائز لما مر في بحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث
اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا تتوافق الالوان
في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون
علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح
ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا
ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود وليس الا وانه مشترك
بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات
كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الواجب ثم يجوز ان يرى وهو
المط واقول شمول الرؤية للجواهر ثم ما ذكر من دليلها مع ابتنائه على اثبات

الجوهر

الجوهر الفرد مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو ممنوع لم لا يجوز ان
يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل آخر لا بمعنى ان
يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع
واللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول ان سلمه فقد اعترض
بوجوه منها ما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما
يصح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض
الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة
بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق
له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية والثاني انه لا حصر للمشترك بينهما
في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون
هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا
يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان تكون مخصصة بحال الوجود
والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان
يصح رؤيته وهو باطل والثالث ان صحة رؤية الجوهر لا بل رؤية العرض
او ذات احدهما غير الاخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منها بعلة على الانفراد
ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس
والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة وما ذكره من ان الامر الواحد
لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد بالشخص ووجه اندفاعه ان متعلق
الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجواهر والاعراض بل يجب
ان يكون امرا مشتركا لان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء ونعرف هويته ما من
غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك ماهويته

[illegible]

[illegible]

خصوصية لاحد ما لكونه انسانا او فرسا سوادا او صفرة بل بانه
زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر
والاعراض ثم قد نفصله الى ما فيه من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد
نغفل عن التفاصيل بحيث لا نميزها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا
في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات
التي بها الافتراق هذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري
كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق به الرؤية اصلا وان المدرك من زيد
في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكها
اجمالي لا يتمكن به من تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس
يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى التفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال
الرابع انه بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض
وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتها صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية
الجوهر او العرضية شرطا او خصوصية الوجوبية مانعا عنها واجيب بان
صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضرورية بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم
الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض عليه بوجوه
اوضحها انه لا يلزم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد جزم
معاشر الاشاعرة ان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الامدي بان التمسك
بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة
لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام
ولا يجب كون الملزم معتقدا للالزام وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك

بين

بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا وان كان الذي ادعاه ان الوجود
مشترك ومع وحدته ليس لها هويات متمايزة بان يقوم احدها بالاخر
كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه
وبين اشتراكه بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان
الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا
كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على
ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات
والقدر والارادات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ
الاشعري يلتزمه ويقول انا نتعلق بها الرؤية بناء على جريان عادة الله بان
لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم شيء آخر وهو ان
يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات
باسرها ثم قال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك
وقال ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه
وهذا مكابرة لا يرتضيها العاقل بل الوجود علة لصحة كون الشيء المخصوص مرئيا
ومنها النقض بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك
بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا
كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود
وينتفي عند العدم كصحة الرؤية فانها هو امتناع تعلق الرؤية بما لا يتحقق في الخارج
واما النقض بصحة الملموسية فمقبول اقول لا ان تعلق الرؤية بشيء بعين كونه مرئيا
يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء
بعين كونه مخلوقا يقتضي كونه مما يتحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية لا تخلق

سلمنا لكن المخلوقية يصح منها
الا انه من ذلك في صحة الرؤية
[illegible]
منه

[illegible]

لا يكون مخلوقا. والعجب من هذا المجيب إذ يسلم ورود النقض بصحة الملموسية
والوجود زعما أن تعلق اللمس بشيء يقتضي كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات
الخارجية والأقصر الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من
الاعتبارات العقلية التي تقتضي علة إذ ليس ما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم
كصحة الرؤية لا تفاوت فيما ذكرنا من صحة الملموسية وصحة المخلوقية إذ كل ما هو في
هذه يتحقق في تلك وبالعكس فمن أين يسلم ورود النقض بأحدهما وأجاب عن الأول
وعلى الوقوع بالإجماع والنص أما الإجماع فاتفاق الأمة قبل ظهور
المخالفين على وقوع الرؤية وكون الآيات والأحاديث الواردة فيها
على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية أحد وعشرون رجلا من كبار الصحابة
وأما النص فمن الكتاب قوله وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة بيان ذلك
أن النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل
بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بإلى والنظر
في الآية موصول بإلى فوجب حمله على الرؤية واعترض عليه بوجوه الأول لا نزاع
لفظ إلى صلة فقط بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار والمعنى إلا
نعمة ربها منتظرة ولئن سلم فالنظر الموصول بإلى قد جاء للانتظار قال الشاعر
وجوه ... ينظرون إلى بلال كما نظر الظماء حباب الغمام ومن المعلوم أن العطاش
ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال
وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح أي منتظرات لإتيانه
بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج إلى طلوع هلال
أي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال ورجب ... انتظار
النعم ومن ثم قيل الانتظار موت أحمر فلا يصح الإخبار به بشارة مع ان سوق

الآية بشارة المؤمنين وبيان أنهم يومئذ في غاية الفرح والسرور على
أن كون إلى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته و
إخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير
في القرن الأول والثاني بل أجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول
بإلى سيما المسند إلى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات ولم يدل
الأبيات لاحتمال أن يكون المعنى في الأول يرون بلالا كما يرون الغمام
وجوه بعد الاشتياق ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق
الحذف والإيصال إنما الممتنع حمل الموصول بإلى على غيرها وفي الثاني ناظرات
إلى جهة رحمته أي العلية في العرف ولذلك ترفع إليه الأيدي في الدعاء أو ناظرات
إلى آثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي أرسلها الله لنصرة
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة أن الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم
بكر ... وهي من أتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال
مع بني حنيفة لأنهم بطن من بكر بن وائل والمراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا
فالجواب ظاهر وفي الثالث لا نسلم أن فيه سجاله وكون النظر المجرد عن الصلة ...
كلام الثاني أن النظر الموصول بإلى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية ...
بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة والشزر والازورار والرضى والتجهم
والذل والخشوع وغير ذلك منها لا يصح صفة للرؤية بل هي أحوال تكون عليها
عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي والتحقق مع انتفاء الرؤية
ويقال نظرت إلى الهلال فلم أره ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا ويقال
انظر إلى الهلال حتى تراه ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه
ويقال كيف ينظر فلان إلي والنظر لا ينظر إليه وإنما ينظر إلى تقليب الحدقة

وقال الله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة
ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما
عاديا يصحح التجوز فجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف
المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره على كرم الله وجهه وكثير من المفسرين
واجيب بان النظر مع الى حقيقة في الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة و
التتبع لموارد استعماله وليس حقيقة في تقليب الحدقة فقولهم نظرت
الى الهلال فلم اره فلم يصح نقله من الوثوق به بل يقال نظرت الى مطلع
الهلال وكذا قيل لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رأيت الهلال ولو سلم
محمول على حذف المضاف والبواقي من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق
على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب ومع تقديم كون النظر مجازا
عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله وجنته
وانهاره ولا قرينة ههنا تعين المراد فالتعين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير
الى المجاز المتعين ومنها قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون خوفا للكفار
وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل
على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنها قوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد
في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق
والزيادة هي الفضل فان فضل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فيجب
ان يعبر الله عنها بالزيادة تنبيها على انها اجل من ان تعد من الحسنات ومن
اجزاء اعمال الصالحات واما النص من السنة فهو قوله انكم سترون ربكم يوم
القيامة كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب
ان النبي

اذ

انه قال قرأ رسول الله هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقال اذا دخل
اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا
يريد ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا و
يدخلنا الجنة وينجنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله فما
شيء اعطوا احب اليهم من النظر ومنها قوله ان ادنى اهل الجنة
منزلة من ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم
على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة وقد صح هذه الاحاديث عند من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد
والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها منع صحة الرؤية وبعضها وقوعها
والعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من
المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع
لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في
الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها و
هي مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في
الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا
رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انها لو جازت لدامت لسلامة الحاسة
في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الان ونرى الجنة على الدوام والاول منتف بالبديهة والثاني
بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات واجيب بمنع اللزوم
لان يكون هناك شرائط عدة ما لم يجتمع لم يجب الرؤية معها وتمتنع مع انتفائها ولا نتحقق
تلك الشرائط في حق رؤيته تعالى الا في الاخرة سلامة الحاسة وكون الشيء جائز
الرؤية لا انحصار لما سواهما بالجسمانيات فان كفيا في رؤيته ولم نشترط

آخر فيما لزم ان تراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز
ان يكون بحضرتنا جبال شامخة لا نراها ونجوز ذلك سفسطة وان لم يكف لزم
ان لا نراه الآن ولا نراه في الآخرة وذلك لان شرائطها التي من قبلنا سوى سلامة
الحاسة قد ذكرنا انها لا تعلق بالنسبة اليه وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحقق
والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى اما
لذاته او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤيته تعالى لجاز
في الحالات كلها وجب بان جواز تجويز سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بان
الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق
للواقع وان اردتم به تردد العقل فيه وعدم الجزم بانتفائها فاللزوم م
فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت
اناسا فضلاء عالمين باشكل العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما
نحقق انه العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات
وليس الجزم اعني بعدم الحكم المذكور هنا مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية
عند وجود شرائطها لان هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسألة بل لمن
يجحدها ويعتقد خلافها ولا نزاع الا ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل
على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرائط الرؤية ولا نرى بالحجيج والا نرى ذلك
الشيء لانا نرى ذلك الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه
دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية
عند اجتماعها لان ابعاد تلك الاجزاء عن البصر مختلفة فلا نرى ما هو ابعد لانا
نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني اطول الامتدادات
الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي

زاد

زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر
للبعد المذكور في عدم الرؤية وقال المحقق لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه
زاد كبرا وانما يلزم ذلك لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدم
رؤيتها وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها
على ما بين في علم المناظر وقال صاحب المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركب
الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان رئي الاجزاء كلها وجب ان
يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل
منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فلا امكان لثبوت ما هو
اصغر منه ورؤيته على الكل ... الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد منه يوجب ان
لا يرى الا ضعفا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل يوجب
الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح ويوجب
ان يرى الكل على حاله فلا تفاوت شرح في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت
بحسب رؤية بعض دون بعض والنقلية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو
يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة
في الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد
المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية
للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وشهادة
استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء ... فالله تعالى قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل
فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان
للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله لا تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها
النفي ورفعها فرفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي والا لم يكن

للعموم كان قولنا لا يدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية وكان المعنى لا يدركه
بعض الابصار ولكن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض
بالنفي يدل على الاثبات للبعض [illegible] لا علينا سلمنا عموم الابصار وان
مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات
فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة ولو سلم فلا نسلم ان الادراك
بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول اليه مأخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته
ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري
وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم
من نفيه نفيها او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم
من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المنقول
فان المثبتين لرؤية الله تعالى عموا عن الجارحة المخصوصة التي يحصل لنا بالبصر في
الدنيا وسموه يحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط
جارحة وثانيهما انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فان ذكره في اثناء المدائح وما كان
من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه
يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام
فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم
لنا على ان النفي ليس هو الرؤية بل المتنازع فيه بل هو ادراك البصر
بأحد المعنيين الذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي
والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان
وذلك في الاول ظاهر واما الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون بمقابلتها

كالعلم

كالعلم بالصيرورة من الجهة واما رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا توسط
آلة بل بمحض عناية من الله تعالى على عباده فلا نسلم انها نقص ومنها ان الله تعالى حيثما
ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستكبره واستنكره
بليغا حتى سماه ظلما وعتوا اكبر الكفر وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ
قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله
يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته
لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام
لا لطلبهم الرؤية ولذلك عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع
انهما من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا بطريق الجهة والمقابلة
على ما فهموا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى تبت
اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون
الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في
الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر
ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل عليه السلام هل رأيت ربك فقال
رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف
ومنها قوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره
غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل
فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة
للتخلص من العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من

وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى
الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا
لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره
غيره اتفاقا اذ لا قايل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية
فان الوحي كلام يسمع بسرعة والحصر نسبي لانه لا يمكن ان يرى وجعل ذلك
من فروع وجوب الوجود ومحتجا بما ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله
وسوال موسى به لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها في
الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالايات الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر
لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل
الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار
والى واحد الالاء او هو النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التاويل اشارة
الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب
ربها وقوله وتعلق الرؤية باستقرار الجبل المتحرك لا يدل على الامكان اشارة
الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية
بالايات وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث
من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية
وقوله مع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نم ان الصحة تفتقر الى علة
موجودة وقوله والحصر اي مع الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نم ان
المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك
بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزايد يعني وجوب الوجود كما يدل
على نفي الامور المذكورة كذلك يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الآن منها

الجود

الجود ومن افاده ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود لو كان مستعيضا — مستعيضا ك
بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى
غيره ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود
كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه او مما هو منه
ومنها التمام لان التام هو الذي حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب
الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوق التمام اي فوق التمام
وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك
لان الوجود وكل ما سواه منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل على انه — مستفاد منه م
حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب الوجود
يدل على انه خير وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض
والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات
الواجب نفس الوجود فذات الباري هو الوجود والوجود هو الخير فذات
الباري هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود
يقتضي الجود وكل موجود عالم بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان الجبار هو الذي يجبر
الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه
لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم
الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم
بذاته الذي يقوم جميع الممكنات واما الايد والوجه والقدم والرحمة والكرم
والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم مثل اليد عبارة عن القدرة والوجه
عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحد ارادة
مخصوصة والتكوين ليس الا اثر القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن

من اصحابنا و

الا شوي الى ان الله صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود
وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة
والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين
صفة ازلية زائدة على السبعة المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فجعل
قوله كن مقدما على كون الحادثات اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد
والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم
الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب
ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثر القدرة لان ما بالذات
لا يتعلق بالغير بل بالامكان يتبع المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك
غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور
موجودا لا الصحة والمكانة فاستغني عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون
فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد
من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن
تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان
القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل
بها منها احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة بذلك
الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين فنقول من ذلك الطرف يصح
اثر القدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنها الى مخصص وهو الارادة
المتعلقة بذلك الطرف ولا حاجة الى مبدأ التكوين غير القدرة المؤثرة
فيه بوسط الارادة المتعلقة به الفصل الثالث في افعاله تعالى الفعل المتصف
بالزائد على الفعل لاغ اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث او لا الثاني مثل

لا يعلل

الفصل الثالث في افعاله تعالى وفيه مسائل المسألة الاولى في اثبات الحسن والقبح العقليين

افعال

مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق به
ذم او لا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام
واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح
او لا والاول واجب ان استحق بتركه الذم والا فمندوب والثاني مكروه
ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشياء
وقبحها انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة
الى ان الحاكم بهما العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة
له او لا بالوجوه والاعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف عن
الحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من
عند نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه ثم اذا اختلف حال الفعل في
الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان دالا ان
يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه وقال الاشاعرة لا حكم للعقل
في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في
الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له
والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع في
القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح
حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب
الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول
الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون
الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن
اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان و

ارتفاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان
مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه
كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة
فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك
ايضا مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح
والثواب او الذم والعقاب فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم — في العاجل وثوابه
في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما
هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشتمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح
والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا
شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي
مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر
الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه
مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا
او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك
بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقبح
الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد
به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه
الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك
الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما
كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورة او بنظره

ثم

ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها
لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات
صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن — ش
الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من قبلنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة
موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح
مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة له الى صفة محسنة بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة
المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال
وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب
الاعتبار كما في لطم اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهب
المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها ان العلم
بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل
لكل عاقل من غير شرع ولهذا اعترف بذلك منكر الشرائع ايضا ولو كان بحسب
الشرع لما علم من غير شرع ولهذا نعترف بذلك والى هذا الوجه اشار المص
بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع ورد بان جزم العقلاء — الاحسان
بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال او النقص
م ولا نزاع لنا في انها بهذين المعنيين عقليان وبمعنى المتنازع فيه م وثانيها
لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به
الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه متوقف على ان الكذب
قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به
وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا الوجه
اشار المص بقوله لانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا ورد بان الكلي الامر والنهي

دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نقول الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق المدح
والقبح عن كونه متعلق الذم والذم وثانيها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع
لا بالعقل لجاز انعكاس الحسن والقبح لان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه
ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاشراك وقبح الاحسان وذلك
باطل والجواب ان ابطاله بانه حسن الاشراك وقبح الاحسان بانه احد المتنازعين
والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور
جواب اعتراض يورد وهو انه لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان
ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن
الثاني باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد تتفاوت العلوم الضرورية بسبب
التفاوت في تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة شرع الى الجواب
عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين وتقرير الدليل الاول ان
الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي
باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ
نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة
المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم
ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب
بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار
بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني انه لو كان
الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل
باعترافكم وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن
ولا قبح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك

المندوحة السعة

فذلك

فذلك فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد
امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح
ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد وان وجب
فالفعل اضطراري والعبد مجبور والجواب بان المرجح هو الارادة التي من شانها
الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل
يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل واستغناؤه وعلمه — المسألة الثامنة في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب
يدلان على انتفاء القبح عن افعاله تعالى قد اجتمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل
القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه
لا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك الواجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه
وما يجب عليه يفعله لان الله تعالى مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن
الافعال وقبحها وقد علم بالبديهة ان العالم بالقبح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته — المسألة التاسعة في انه تعالى قادر على القبيح
عليه لعموم النسبة وذهب الجمهور الى ان الله تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال
لا يقدر على القبيح واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بما تحقق من ان
نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها
واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محالان
وما يؤدي الى المحال محال واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه ممتنع لغيره والاستحالة
بالغير لا تنافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض — المسألة العاشرة في انه تعالى يفعل لغرض
يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض
ام لا فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله بشيء من الاغراض والعلل الغائية
والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح
غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر

الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا على الفعل
وسببا للاقدام عليه بالبديهة وكلما كان نوعيا وجب ان يكون وجوده اصلح
للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا
بوجوده وناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل
فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع الغير ان كان اولى بالنسبة اليه من
عدمه جاء الالزام والا لم يصح ان يكون غرضا له المرام من العلم الضروري
بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد
قبيح والنهي عما يراد له فمع اختلفوا في ارادة الله تعالى الكائنات فذهب
الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على
ما اشتهر بين السلف وروي مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ما شاء الله كان وما لم
يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا
الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المصنف مذهب
المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك الحسن كما مر
ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه حيث شاء الثاني ان الامر بما لا يراد والنهي
عما يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما يكون غرض الامر الاتيان بالمأمور به
اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان واعتذارا
عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد العصيان وكما يدل على الامر بما لا يراد فكذا
النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق الكائنات
بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي
المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا بعض افعالنا مستندة الينا كما سنبين وعلى
انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي قد

المسئلة الرابعة انه يريد الطاعات والمعاصي

صدر

صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى
ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي
غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى وهو
اذ لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده فكيف اله حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار
الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من
تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء
والمعتزلة اجابوا فقالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان
والطاعة مطلقا حتى لو لم يتحقق لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول
القوم داره رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس
بشيء لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا نقصا ومغلوبية
والثالث انه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب
علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم
على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه او وجوده والفرق واضح بامتناعه وافعال العباد
اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى
مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب
وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما
يسند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس
لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا
فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد
مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته

المسئلة [illegible]

[illegible]

وارادته من غير ان يكون مدخل فيه تأثير لاحد غير في وجوده سوى كونه محلا له
ومذهب المعتزلة والحكماء الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب
بل باختيار واختار المصنف هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد في نفسه
التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي
منها ويعلم ان الاوليين مستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر
شيء منهما بخلاف الاخريين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة
اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه
عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تأثيرهما
في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع
غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا مؤثرا فيه
ان سلم ثبوتها والاستقلال بها لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة
وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان
موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل و
الترك وتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين
بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فلانه لا بد من
الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل [illegible] فاذا [illegible]
الفعل تارة وعدمه اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح اخر
والا [illegible] بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح
الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل
اضطراريا لازما لا اختياريا اقول وبهذا التقرير حيث عين المرجح سقط

الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي
العطشان لان الارادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج
الى مرجح وانما الممتنع الترجح بلا مرجح ولم يتعرض اليه لما قال صاحب المواقف
من ان هذا الدليل الزامي على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري
لا على القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فان الهارب
يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للاخر او اصعب منه
واجاب المصنف بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة يعني القادر هو الذي
يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق
الارادة الجازمة اما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب
لا ينافي الاختيار بل يحققه ونوقض بانه لو وجب [illegible] الى النقض الاجمالي يعني
لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى لا يكون ايضا موجدا لفعله بالقدرة
والاختيار فان ما ذكر فيه جار في حقه ايضا واجاب الامام عنه بان
ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ارادة اخرى ويتسلسل اما ان ينتهي الى ارادة
واختيار منه [illegible] في الارادات الا ان ينتهي صدورها عنه وارادة قديمة
[illegible] المصنف بانه لا يدفع النقض المذكور اذ وقع
[illegible] الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان لم يكن
فان لم يتوقف فعله الى مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف
عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكره [illegible] لا مدخل
له في الاستدلال فانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان
الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف [illegible] ونظر فان ما
ذكره من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري تعالى الى تخصيص المرجح في قوله

يرجح فهو يحتاج الى مرجح فالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد
من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح
منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر على مرجح وجب ان يكون ذلك المرجح
منه فلا واجب بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون
العبد مستقلا فيه واما فعل البارئ فهو محتاج الى مرجح قديم متعلق في الازل
بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون
مستقلا في الفعل ويرجح لا يتم النقض وتم الجواب اقول محصل الفرق ان المرجح
في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره ويرجح
لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل البارئ لا يجب ان لا يكون صادرا
عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لا
لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا و
الترك معه على التقديرين يصير ممتنعا كما ذكرنا فهذا الفرق انما يفيد
افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يجدينا لانه لا يفيد افتراقهما في
الاضطرار وعدمه وهذا هو المطلوب لان النقض مبني على لزوم كون البارئ مضطرا
في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان
حادثا محتاجا الى مرجح آخر ممنوع وانما يلزم ان احتاج الى المرجح الآخر ان لو كان
صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فلا لزوم ثم فيما
ماذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه اثر ومنها ان
العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد ولا يتصور
بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال بنا عليه العالم على عالمية الفاعل والتالي
باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها

والثاني

والثاني باطل لان الماشي قد يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل
الاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص
من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها وبالهيئات والاوضاع التي تكون
لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات
ويحرك الانامل من غير شعور له بالانامل من الاجزاء والاعضاء التي هي العظام والعصب
والاعصاب والعضلات والرباطات وتفاصيل حركاتها واوضاعها التي
تتوقف عليها تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد
لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال يعني لا نسلم ان الايجاد لا يتصور
بدون العلم بالموجد والمثبتون لعله لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان
الفعل واحكامه فان الايجاد بالاختيار المقارن للقصد والقصد الى الشيء لا يكون
الا بعد العلم به يستلزم العلم الاجمالي كاف فيه وهو الحاصل في الصور المذكورة
بطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه بالاستقلال فاذا
فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله سكونه في ذلك الوقت فاما
ان يقع المرادان جميعا وهو محال للاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال
لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف
عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر
فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير
تفاوت والجواب عنه بقوله لم يقع الاجتماع يقع مراده تعالى في الصورة
المفروضة يقع مراده لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال
بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان
يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها يتعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل

[illegible]

فلو استقلا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو محال للاستحالة وان لا يقع احدهما الا او

للحدوث فخالقها بفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا لفعل الحادث
واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تأثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل
في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد
الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في
الجسم واجاب المص عنه بقوله وامتناع الجسم لعجزه يعني ان امتناع صدور
الجسم عن العبد بسبب العجز وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا
يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق
المانع ومنها انه لو كان قادرا على الايجاد فعلى تقدير كان قادرا على ايجاد مثله لان
حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه
سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المص عنه
بقوله وتعذر الكامل في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال تتعذر
منه الاتيان بمثله كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه الاتيان لكن لا بسبب عدم
وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها
انه لو كان موجدا لافعاله كان بعض افعاله خيرا من فعل الله لان الايمان فعل
العبد وخلق الموذيات فعل الله ولا شك ان الايمان خير من خلق الموذيات
واجاب المص عنه بقوله ولا خيرية للجزء من فعلنا وفعله يعني ان الخيرية للجزء
انما يكون من المحدث بنوعها وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون
على وجوب الشكر لله على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد
لم يصح الشكر لله اذ لا معنى لشكر الغير على فعل نفسه واجاب المص عنه بقوله
والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله ليس على نفس الايمان
بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متناول ومعارض

منه

بقوله يعني ان الدلائل السمعية التي تمسكت الاشاعرة بها وجعلوها انواعا
باعتبار خصوصيات تكون لبعض منها دون البعض مثل الوارد بلفظ
الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك فمن
الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا وهو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه
تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كما قال
بعضهم لان كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال
العباد وكذا قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء
خلقناه بقدر وقوله تعالى الا له الخلق والامر قوله تعالى الله الخالق والحصر فيه اذا كان موجد
الشيء وحيز اجتماعها بغير الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام
لنه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بهذا الشارة
لم يكن ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا
المعين فيلزم ان يكون عائدا الى الوصف فيلزم ان الخالق لا غيره ومن الوارد لعمل
العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا
قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق فانه تمدح على علمه
بما في القلوب من الدواعي والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق
ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة
الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا
يستدل بالانكار على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي اللازم يعني
ملاحظة نفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا
مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل
قوله تعالى فعال لما يريد فيفعل الله ما يشاء والله يريد الايمان وسائر الطاعات

اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على ان بعض ما يريد
فعله يعدل عنه لمانع ونحوه ذكر قوله تعالى من عذابه وما يكون من هو في ان كتب
في قلوبهم الايمان وانه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر وما يسلكون
الا ان جحدوا في ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل
كاين بتقدير الله تعالى ومشيته فجميعها متناول فذكر الطاعات ولهما في المطولات ع
لها تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان يستند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك
ان الله تعالى مبدا لجميع الممكنات منتهى الكل اليه فلهذا السبب جاز استناد
افعال العباد اليه تعالى واما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الايات فيجب
الاول على ان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو
الفاعل لا غير ومعارضة بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد
بقدرتهم واختيارهم وهو انواع منها الايات التي فيها اسناد الافعال
الموضوعة للايجاد الى العباد وهي الفعل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه
ليجزي الله الذين امنوا وعملوا الصالحات ليجزي الذين اساءوا بما عملوا
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل
كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس
ما كانوا يصنعون والله يعلم ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب
كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل نفس بما كسبت رهينة اليوم
تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من
الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن
الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث
كقوله حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله ورهبانية

ابتدعوها

ابتدعوها والامثال كثيرة في القران وقد اجيب بانه لما ثبت بالدلائل السابقة
ان الكل بقضاء الله تعالى وقدرته وجب حمل هذه الالفاظ مجازا عن السببية
العادية او حمل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال وهذا
في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما على راي
الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل وذلك المجموع بخلق
الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد ولا عزل
ومنها الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان و
الطاعة والالجاء الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف
تكفرون بالله وما منعك ان تسجد وما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين
لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل والامثال ذلك ومنها الايات
الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا
ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا
واجيب بان سياق الاية ان فعل العبد باراده الله تعالى لكنها موافقة لارادة العبد
بطريق جري العادة فلذلك رتب عليها واما على راي الامام فالجواب ظاهر
وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته بمشية الله تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله
ومنها الايات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد
وقصص الماضين للانذار والاعتبار واجيب بان سياق الامر ان هذه كلها
باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الايات الدالة على استناد الافعال
الى العباد استناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى والبتدا من قوله تعالى
الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في
صدور الناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من التنازع في

شيء والنصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل
اليقينية فوجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح
معنا لان الشواهد العقلية القطعية على وفق مذهبنا كثيرة منها انه لو كان استقلال
العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد
الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفرة
الاولين والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح و
الهذيانات وكذا بين ما يقع باقتضاء العبد على وفق ارادته وارادة غيره مع
ان التفرقة مذكورة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تاثير للعبد فوجب
بازائه انما يرد على الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يقول فعله متعلق
بقدرته وارادته واقع بكسبه عقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى على ان
المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن
والقبح وساير الغرايز وان الثواب لما كان من فعل الله تعالى ومحض تفضله لم
يتوجه سوال اللمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان عدم
افتراق الفعلين في المخلوقية لا ينافي افتراقهما بوجه اخر ومنها ان من
افعال العباد قبايح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها
ان فعل العبد لو وجب الوقوع والامتناع تابع لقصده ودواعيه وجودا
وعدما وكلما هو كذلك لا يكون بخلق الغير والجواب اما الصغرى فللقطع بان
من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف ياكل ويشرب
البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها
البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يمكن ان يكون في الوجوب والامتناع
تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يحدثه عند ارادته ويحدثه عند كراهته وجب

بان

باختياره

بان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع في الوقوع واللاوقوع
في باب فعل مع ارادة الغير كالله والعبد فيتعين الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع
فلم لا يجوز ان يكون متبعه ارادة الله تعالى وقدرة وافقت ارادة العبد بطريق جري
العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ معنى
الكافر والظالم فاعل الكفر فيكون كافرا وظالما فاسقا آكلا شاربا جائيا قاعدا الى غير ذلك
والجواب ان مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من
اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وما اتصف
بها الا المحال ثم انهم صرحوا بعدم صحة تسمية الله تعالى على صانع الخاص بطلان
المتكلم على الله تعالى كما والكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا
افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتبا وراوا ان الفعل المترتب على آخر يصدر
عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناده والفعل المترتب
الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب
فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان الاول منهما اوجبت لفاعلها
الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشر ومتولد
فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي
حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا
في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر ام لا فذهب المعتزلة الى انه من
فعله كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار
الحق مذهب المعتزلة وقال حسن المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا
حسن الذم على المتولد من الافعال لبعض العقلاء باضافته اليها وقالت
الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا فانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه لا ينفك

الذي يترتب هو عليه كسب والواجب غير مقدور والمعترض قالوا عدّ الوجوب
انما يكون باعتبار السبب والوجوب باعتبار السبب وجوب لاحق لا ينافي
الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في القاء الصبي عليه لا في
الاحراق جواب اعتراض ربما يورد على دليل المعتزلة فقرره ان حسن المدح
والذم لا يدل على استناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل
وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق
بها مع انا نعلم ان المحرق هو الله تعالى وتقرير الجواب ان الذم على الالقاء لا على الاحراق
فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعات العادة وعدم انتقاضها
والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب
خاصة او الاعلام صح مطلقا قد اشتهر فيما بين اهل الملل ان الحوادث
بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء و
القدر هو الخلق كما في قوله فقضاهن سبع سموات اي خلقهن وقال وقدر
فيها اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العباد مخلوقة له وهو باطل عند العدلية
وان كان المراد بهما الايجاب والالزام صح كما في قوله وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه وقوله نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر
دون المباحات وهذا معنى قوله صح في الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام
والتبيين كقوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض
الاية وقوله الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في
اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مطلقا وقد
بيّنه امير المؤمنين في حديث الاصبغ اشارة الى ما روي عن الاصبغ بن
نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب عليه السلام بعد انصرافه من صفين فقال

اخبرنا

اخبرنا عن مسيرنا الى الشام أكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق
الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله
وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال
مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم
منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ
كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما
ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي
ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من
المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان
وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله
امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل
الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن
الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان
ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه وظاهر الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فالمراد والتأييد
محل تأمل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى
مقابل له والاول منتف عنه تعالى يطلق الاضلال على معان ثلاثة الاول
الاشارة الى خلاف الحق والثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى له
وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف عنه تعالى لانه قبيح والله منزه
عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلاثة كما ورد في
الايات من اسناده والاضلال اليه تعالى فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب

مقابل له منفي عنه بمعان ثلاث
المعاني الثلثة المذكورة اشارة
الى الحق وفعل الهداية

بقوله تعالى ومن يضلل الله فاولئك هم الخاسرون وقوله يضل به كثيرا وامثال ذلك
فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا قبيح منه تعالى وتعذيب
غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب
الحشوية الى انه يعذب اطفال الكفار ورده المعتزلة بان تعذيب غير المكلف
قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله حكاية عن
نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى والمعتزلة اجاب
عنه بقوله وكلام نوح عليه السلام مجاز فانه سماه فاجرا كفارا تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه الثاني
ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة والخدمة عقوبة والمعتزلة اجاب عنه بقوله
والخدمة ليست بعقوبة للطفل بل يكون اصلا جاريا كالعقد والحلي الثالث
ان حكم الطفل حكم ابيه لانه منع الدفن والتوارث والتزوج والصلوة عليه
كابيه فيعذبه الله تعالى كابيه والمعتزلة اجاب عنه بقوله والتبعية في بعض الاحكام
جائزة ولا يلزم التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله
على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن اولا واختار المعتزلة الاول
واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم
فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان
التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم تداويه فكما ان
ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضرة صرفة والتداوي
لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة
ليس هو التخلص عن المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف
الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف من جهة ايصال النفع يشابه المعاوضات
ومن شرطها رضا المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه

رضا

رضا المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح واجيب
بان الاحتياج في المعاوضات الى رضا الجانبين لاختلاف اغراض الناس
في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف
العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضا المكلف الثالث انا لا نم ان التكليف
لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة
واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعم بسبب وقوع
المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضة
والشكر مطرح ولان النوع محتاج الى المعاونة المستلزمة للسنة النافع اشتغالها
في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستتبعة لاقامة
العدل مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة
الحكماء الاسلاميين بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده
بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور
التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع واحد مدة حياته وانما تتيسر لجماعة
يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل واحد منهم بازاء ما يعمل له الآخر
مثلا يزرع واحد لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد لآخر ويتخذ الآخر الابرة له
وعلى هذا فقس سائر الامور فيتم امور معاشه باجتماع من بني نوعه لهذا قيل
ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع
لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه و
يغضب على من يزاحمه فيه وذلك يدعوه الى الجور على الغير فيقع من ذلك
هرج ومرج يختل امر الاجتماع ونظامه والمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا تنضبط
الا بوضع قوانين كلية هي الشرع فلا بد من شارع يعين ذلك على الام

الذي ينبغي ثم انه لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي
ان يمتاز الشارع عنهم باستحقاق الطاعة وانقياد الباقين له في قبول السنة
والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من
عند الله وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال
الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية
ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف
والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع اقوى مما اذا لم يكن
كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك
المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي
وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع
داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم
من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب
اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لشريعة
التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم
لنظام امور النوع وتلك السنة اعني الطريقة التي بينها الشارع ويدعو
اليها العباد ويستعملها ينفع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها
من متابعة الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جانب
القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية
والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات
الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا
مع زيادة الاجر والثواب في الآخرة فهذا بيان حسن التكليف على راي الحكماء

الاسلام

الاسلام واوجب الزجر عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب
ام لا فمنعه الاشاعرة وبناه على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله واثبته المعتزلة
واختاره المصنف واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان
الانسان يقتضي طبعه الميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انه لم
يزجر عنه والزجر عن القبائح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة
وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف
بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبح عليه وقدرة المكلف
على الفعل وعلمه به وامكان آلته اقول ان الآثار يشير الى شرائط حسن التكليف
ومنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها
ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف
فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة لمكلف بان
يكون موجبا لاخلال تكليف آخر وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر والثاني
تقدم التكليف على الفعل زمانا يمكن المكلف فيه من الاستدلال بايجاب
الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران الاول
امكان وجوده واليه اشار بقوله امكان متعلقه فان التكليف بالمحال
عري عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا
او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان
يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب
الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من
الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبح ممتنعا عليه
لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق بالثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو

[illegible]

ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يمكنه
من الآلات للفعل ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقة اما علم اما عقلي او سمعي
اما ظني واما عملي اي ما كلف به قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون
عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا كالعلم بوجوده تعالى وكونه قادرا عالما
الى غير ذلك من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل
العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر الشارع كالعلم
باحوال المعاد واما الظني فنحو كثير من الامور كتعيين القبلة وغيرها واما العملي
فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب الى المكلف
لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد وبيان
الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلو عن المشقة
فالجمع بينهما محال فلو تحقق التكليف دائما امتنع الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى
المستحق وفايدته عامة اي فائدة حسن التكليف هي التعريض للثواب
عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان
للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى
المكلف كما مر آنفا وتكليف الكافر مفسدة لانه مشقة في الدنيا وعقوبة
في الاخرى اجاب بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه
يعني ان هذه مفسدة للكافر لم تحصل من التكليف بل انما حصلت من سوء اختياره
والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من
التكليف والفايدة ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر
لا فايدة فيه لان فايدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فايدة
في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نم ان تكليف الكافر لا فايدة فيها

فيه

فيه لان فايدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فايدة في تكليفه
فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نم ان تكليف الكافر لا فايدة فيه بل
الفايدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب كما بالنسبة الى المؤمن
واما الثواب فانه فايدة امتثال المكلف للتكليف لا فائدة التكليف
واللطف واجب لتحصيل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره
المحقق واحتج عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا
والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع
الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعام
وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فان لم يفعل
الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف
من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يعلمه اياه وان
يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم
به العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة
والشقاوة ليس مفسدة اشار الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب
اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات
القبح لان جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفسدة فلم لا يجوز
ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح لا تعلمونها فلا يكون
واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس
ههنا جهة قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف
او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا والثاني مع

اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني انما ان يكون عدمه
لعدم القدرة عليه فيلزم عجزه تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب
وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عنده
حصول اللطف كما ذكرنا آنفا وهو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح
وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه
فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا
عليه تعالى لما صدر عنه ما ينافيه او الجمع من المتنافيين مع ان ما صدر عنه ما ينافي اللطف
عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار
وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى اليأس فلا يبالي بالاقدام
بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان
ان يعرض بالاخبار من الالطاف ما يمنعه من الاقدام على المعاصي و
الاجتناب عن الطاعات والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى جاهل كابي
لهب والمفسدة منتفية لانه لا يعلم صدق اخباره حتى يفضي الى اليأس ويمتنع
منه هو التعذيب مع مفسدة ان الذم المكلف اذا امتنع المكلف من اللطف
قبح عليه عقابه لانه يبرز الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب عليه
لانه مع ذلك التعذيب له ان يقول انما لطفت بل كما قال تعالى ولو انا اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم
اللطف في بعثه الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال
الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذلك لان الذم حق يستحق على القبيح
غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان
غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط عن الباعث حق الذم كما ان فاعله يستحق

ذم

ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة
يعني ولا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة
كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا
ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كونه غيره لطفا فيلزم الترجيح من غيره من الافعال
وهو انه ترجح بلا مرجح والى هذين اشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة
الى الشيئين وهي بالنسبة الى اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني يشترط
ان لا يبلغ في استدعائه الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف
لطفا لعدم اعتبار الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او
تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه
لو لم يعلمه لم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى
الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب
التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما
يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة الى معانيه نفس الامر سواء كانت
تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد اللطف على جهة الحسن يعني لا بد ان
يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا
ويدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل
واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسد
مسده كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين يعني يشترط في كل
واحد من الامرين اللذين يكون كل منهما لطفا ويقوم مقام الآخر كون كل
منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالطاف يصدر عنه تعالى وبعضه
يصدر عن الله تعالى [illegible] اما لاستحقاقه او لاشتماله على النفع او دفع

عن مرجح ولم يمكن انه كونه
لطفا في هذا الفعل اولى من كونه
لطفا في
اللطف

الضرر الزائد بل لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على
النفع من اللطف لما بين من وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين
ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدنيا اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض
او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها ولورود
مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب
الاشاعرة الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت ابتداء او بطريق
المجازات وسواء تعقبها عوض ام لا وذهبت الثنوية الى قبح جميع الالام
لذاتها وبما صادرة عن الظلمة واختار المحققون ان بعض الالام قبيح تصدر منا كما
كالالام الصادرة من بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر
من الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على نفع زائد على الالم
او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي اذا القي
في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فاما اذا اعلى
اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكم بحسنه قطعا والالم الذي يفعله تعالى
ابتداء فهو المشتمل على النفع الحاصل للمتألم مشروطا باللطف للمتألم او لغيره
لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى
ويجوز في المستحق كونه عقابا اي ويجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق
والكفار بطريق العقاب ولكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين
كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الالم المكلف في الحسن يعني ان اللطف لو كان
في الم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض من حصول
نفع او دفع ضرر لان الظاهر ان يقع لاجل الالم بسبب اللطف مقابلها الثواب
المستحق فعلى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا والحسن مع اشتمال اللذة

عى

لطيفه

على اللطف يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي
في الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يمكن طريقا لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو
امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا او عبثا قبيحا والاعتبار
في الحسن اختيار المتألم بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء
من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان الاعتبار بالاختيار
انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار العقلاء واما النفع البالغ الى
حد لا يتفاوت فيه اختيار العقلاء لكونه زائدا عليه فهو حسن وان لم يحصل
الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى والعوض نفع مستحق
خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى العوض اذ الالم الواقع ابتداء او حكما
والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا
من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق يخرج
النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج
الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال
الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد
وامر عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في
النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض
على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد كالمرض فانه يجب على الله تعالى عوضه والا
لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان
التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق من انزال المضار وتفويت
المنافع ومنها انزال الغموم بان يفعل الله اسباب الغم فنزل الضرر سواء كان
الغم مستندا الى علم ضروري لنزول مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم

قال الالم و

قال الغم و

مكتسبا انه تعالى هو الباعث على الشر فيكون الله تعالى سببا بعيدا فكان العوض
عليه او لكان مستند الى ظن كان نعتم عند امارة وصول مضرة او فوات
منفعة فانه تعالى هو الناصب للامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض
قوله لا ما يستند الى علل فعل العبد اى الغم المستند الى فعل العبد نفسه من غير
سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد
جهلا بنزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيها ومنها اى من الوجوه
التى يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله تعالى عباده بايلام الحيوان او اباحته
سواء كان الامر للايجاب كالذبح فى الهدى والكفارة والنذر او الندب
كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن
والايلام انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة فى العظم جدا ومنها
تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش من الايلام فان العوض يجب على الله تعالى
لانه تعالى مكنه وجعله مايلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يزجره
الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يحصل
له عوضا وفيه خلاف الاوائل اذا القى صبيا فى النار او احرق او شهد
احد بشهادة زور وقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله تعالى واما
القاء الصبى فى النار فلان فعل الالم واجب فى الحكمة من حيث اجرى العادة
والله تعالى قد منعنا من القاء ونهانا عنه فصار الملقى كانه اوصل اليه فلهذا اوجب
على الملقى العوض ودون الاشهاد الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم
على الامام ايصال الالم من حيث الشرع فصاروا كانهم فعلوا او الانتصاف
اى انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه تعالى اى على الله عقلا لانه
لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تمكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم

مع انه لا يقدر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه
لضاع حق المظلوم والتالى باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب
سمعا انه لما ورد فى القران من ان الله تعالى ينتصف من عباده بالحق
فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض فى الحال يوازى ظلمه فان لم يكن
له عوض تفضل الله عليه بالعوض المستحق ودفعه الى المظلوم فان كان المظلوم
من اهل الجنة فرق الله اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين انقطاعها
فلا يتالم بانقطاعها او تفضل الله عليه اى على المظلوم بمثلها اى بمثل الاعواض ليلا
يتالم بانقطاعها فان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله بها اى
بتلك الاعواض جزءا من عقابه يوازى تلك الاعواض بحيث لا يظهر التخفيف
بان يوزع الناقص على الاوقات فلا يحصل له الم بحصول التخفيف وفى بعض
النسخ بحيث يظهر التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ ولا يجب دوامه اى دوام
العوض يحسن الزايد ما يختار معه الالم وان كان منقطعا اى لان العوض
انما يحسن لانه يشتمل على نفع زايد على الالم زيادة يختار معها الالم المشقة
ومثل هذا النفع الزايد لا يستدعى ان يكون دائما لجواز ان يكون بحيث
يختار الالم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابى هاشم وذهب
ابو على الجبائى الى انه يجب دوام العوض لانه لو انقطع لوجب ان يصل
اليه عاجلا لان الالم من الايصال فى الدنيا هو الدوام مع انقطاع
الحيوة الالم من دوامه [illegible] ورده المحقق بقوله ولا يجب حصوله فى الدنيا
لاحتمال مصلحة التاخير فى ذلك لانه ان الالم هو الدوام مع انقطاع الحيوة من
دوامه ولا يجب حصوله فى الدنيا لاحتمال ان يكون تاخيره مصلحة فظاهر
فالالم هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال انه لو انقطع العوض لزم دوامه [illegible]

العوض

اللزوم انه لو انقطع العوض لتألم بانقطاعه فيستدعي الالم عوضا فيجب
ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تألم به واستدعى عوضا
آخر وهلم جرا فيثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه
يكون محالا فالانقطاع محال وأورد المصنف ذلك بقوله والالم على المنقطع
مع انه غير محل النزاع يعني لا نم انه يتألم بسبب انقطاع العوض اذ يجوز ان
ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع انه غير محل النزاع لان النزاع
في العوض المستحق على الله تعالى ام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض
آخر وهكذا وايضا لا يجب اشعار صاحبه اي المستحق للعوض بايصاله عوضا بخلاف
الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب
ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل به نفع
بخلاف الثواب فانه لا بد وان يكون من جنس ما ألفه المكلف من ملاذه
كالاكل والشرب واللبس والنكاح وغيره لانه رغب به في تحمل المشاق
بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه
العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا وقد اوجب
ابو هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذ المستحق
الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه
عنهم عبث لعدم انتفاعه به والعوض عليه تعالى يجب زائدا الى حد الرضا
عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه تعالى يجب ان يكون زائدا على
الالم زيادة تنتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب
مساواته للالم لان الزائد على ما يستحق عليه من العوض ان يكون ظلما والاجل
الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران

الآجال

لولاه اي لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحيوته وقال ابو الهذيل
يموت البتة في الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله
ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان
لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لانه بالاجل ينقطع
التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون للطف تحقق

الارزاق

الرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان يستهلكه
بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لان للمالك منعها منه والحرام ايضا لا يكون رزقا
لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالا مباحا فما اتى العبد منه
بغصب ونهب فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس برازق له في ذلك
الرزق وما اتاه منه بغير غصب فهو مرزوق والرازق له في ذلك هو الله والسعي
في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله
وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب
المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه
الله الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من
المأكول وغيره مباحا كان او حراما مملوكا كان او غير مملوك ويخرج ما لم ينتفع به وان
كان السوق للانتفاع لانه يتحقق في من يملك شيئا وتمكن من الانتفاع به
ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا
يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يربى
به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير

الاسعار

والسعر تقدير العوض الذي يباع به
الشيء طعاما كان او غيره وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة
والوقت والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط العوض عما يكون رخصا

اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان
وكذا الارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع عما جرت العادة
بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستند الى الله تعالى بان
يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس
ذلك المتاع ويقلل رغبة فيحصل الرخص وقد يستند الى غيره تعالى كان يحمل السلطان
الناس على بيع ملك باسعار معينة غالية ظلما منه او يحتكر الناس الى غير ذلك
من الاسباب المستندة اليه فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك والاصلح قد
يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهبت المعتزلة الى انه يجب
على الله تعالى ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود
الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل
عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والذي هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق
الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر
من ان تعد وتحصى ولنذكر شيئا يسيرا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى
بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ عنده
فلم لم يفعل الله ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار
ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس
وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده ولا يخفى فساده ومنها انه
يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون له خيرة في الانعام والافضال
بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد الوديعة او الدين اللازم فلا يستوجب
على فعله شكرا ولا يكون الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء سؤالا من
الله تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية

فاي

فاي قدر يضبطه في الاصلح فلا مزيد عليه ممكن فيلزم ان الله تعالى لا يمكن تادية
ما هو الواجب عليه وفساده اظهر من ان يخفى

## المقصد الرابع في النبوة

وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من
النبوة وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النباوة والنبوة بمعنى
الطلوع او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة على الاصل
كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعيل بمعنى فاعل فقلب
الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب او شرع
البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه العقل ولا يستقل
بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل
ولا يستقل بمعرفته العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ولئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه
تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن
والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها
واستفادة النفع والضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي
لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع
الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع
يضعه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا في شرح حسن التكليف على طريقة
حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اي تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم
المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنائع الخفية من الحاجات الضرورية
والاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة
الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالعقاب والثواب

ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف
ان فبعثة الانبياء لطف فقال انه بالنسبة الى عباده. تشبيه البراهمة ونفي البعثة اما
ان كان لا جل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لا جل ما يخالفه وما خالف
العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم بالجملة لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان
احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم
الثاني من القسم الاول لاجل لتعاضد العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على
على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان عالما بالتكاليف
بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية لوقوع
لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان يحال الى ما ذكرنا من اشتمالها على فوائد
ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق باقواله وافعاله فيحصل الغرض من البعثة
وهو متابعة المبعوث اليهم في اوامره ونواهيه وللوجوب متابعته وضديها
يعني لو صدر عنه الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته ومخالفته
اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبي ص ولقوله تعالى ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة الذنب حرام وللوجوب الانكار
عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره فالانكار عليه لعموم
ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاءه المحرم
بالاجماع ص ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله فان له نار جهنم
ولزم امور اخرى كلها منفية منها ان يكون شهادته مردودة اذ لا
شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم
باطل بالاجماع ومن لا يقبل شهادته في القليل الزائل من متاع
الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاق العذاب واللعن

واللوم

واللوم له لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله
الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون
الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم
المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب
قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في
ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه
من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعه واللازم قطعي
البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من
المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق
بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقي
ايضا الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب فانا نقول بعدم صدوره عن
الانبياء من المعاصي ما كان يكون منافيا لما يقتضيه النبوة كالكذب فيما يتعلق
بالتبليغ اولا واما في ما لا يكون كفرا ومعصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل
والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة
وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب
عصمتهم عما ينافي مقتضى النبوة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل
في التصديق المقصود بالمعجزة ومنع الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على
انهم يجوزون الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية
واحترازا من القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء

الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا الكبائر بعد البعثة وجوزه
الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع والذاهب
كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو
سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة
مطلقا والصغائر غير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين من الاشاعرة
وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالحق ان المراد وجوب العصمة
عن جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح في الشروح فلا يخفى ان
ما ذكر من الادلة لا تفي بذلك فان صدور الذنب عنه سيما الصغير سهوا
لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والتابعية قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما
يجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فالتسلية والاطلاع
والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او
اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق
العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك
فلا يتاذى به النبي بل يبتهج ويحمد ذكره سهوا او صغيرة ولو عمدا بعد المرسلين
الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب
الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك
لا يرد البعض اليها لكونه من زمرة الاخيار انما ينافي صدور ذنب عن
آدم سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة
سهوا او الصغيرة المنفرة عمدا محل نظر ويجب ان في النبي كمال العقل والذكاء
والفطنة وقوة الرأي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته
الاتقياء ولا الامراء وفوائد وجب الله عدم السهو فيما يبلغ في الرسالة

ولعل

ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور المتعلقة بالتبليغ وعدم كل ما ينفر
من دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من
الامراض التي ينفر عنها الطبع كالبرص والجذام وسلس الريح والاكل في
الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدق النبي في
دعوى النبوة ما ابداه والعقل بسببها معجزة كما سياتي واما قولهم خوارق العادة
هو لغو محض وعد من طغيان القلم لكن ينبغي ان نذكر هنا قيودا وهو عدم
المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة امر خارق
للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل مقيد بما اذا دل على صدق
دعواه لكن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجماد فنطق لكنه قال انه
كاذب فالاول في توجيهها ان تراد على المشهور قوله ومطابقة الدعوى
اقول قد يطلق المعجزة على مثله كما سياتي في كلام المصنف وانما كان ظهور المعجزة
طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل
في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة
فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد
ففعل فانه يكون يفيد قطعا ومفيد العلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان
قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر
في العمليات لافادة الظن فقد اعتبرتم بلا جامع لافادة اليقين في العلميات
التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو
بما شوهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون
الاستدلال وما ذكر من شهادة القرائن في افادة العلم انما يصح للغائبين
عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم والحاضرون فيما اذا فرضنا الملك في

يثبت ليس له غيره وذو زحيف لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل يدعي
الرسالة وحجة ان الملك يحرك تلك الحجب بساعة فقعل وقصة مريم ونحوها
تعطي جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة
على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي
فذهب المعتزلة الى منعه متمسكا بالاستاذ ابو اسحاق الى تجويزه واختاره المحقق
واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب
وجد عندها رزقا ونحو ما نقل في قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى انا
آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك ونحوهما واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة
وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي صلى الله عليه وسلم لكثر وقوعه لصدوره عن النبي
ما للطريق الاول وعن غيره ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا وعن ان يكون
امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نم خروجه عن حد الاعجاز
فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة ومعتادا والى هذا اشار بقوله
ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق على غير النبي
لزم التنفير عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وتميزهم
عن مشاركتهم فاذا شاركوه ما ان النفطب ولزم التنفر عن اتباعهم
وتقرير الجواب انا لا نم لزوم التنفر عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا
يلزم ذلك من مشاركة بعض آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفير ومنها ان امر
النبي صلى الله عليه وسلم متميز عن غيره انما هو بظهور الامر الخارق على يده فلو ظهر على يد غيره
لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم عدم التميز وانما
يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وههنا قد حصل فان النبي متميز عن الولي بدعوى النبوة
والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر

عن غير النبي لبطل دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه
بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع الملازمة وانما
يلزم لو ادعى دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل له شرائط
منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو
جاز ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم
عمومية ظهور المعجزة والجواب منع الملازمة لان منشأ ظهور الخارق كرامة
صاحبه وهي انما توجد في الانبياء والصالحين من عباد الله وهم الاولياء
والى هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص
اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة
دال على بعثة النبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا فذهب المحقق الى الجواز واحتج عليه
بظهور المعجزات لنبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس
وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم تعطي جواز
ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب
على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على
غير الانبياء منعوا ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير النبي جوزوا
ذلك ايضا واختاره المحقق واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز
ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهب عينه الصحيحة وكما
نقل عن فرعون لما ضرب موسى عليه السلام البحر ... يبسا قال فرعون
انه انا فتحت هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم اليم فاغرقوا جميعا وكما
نقل عن ابراهيم عليه السلام لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمه انا جعلت النار

على نفسي بردا وسلاما فجاءت نارا وحرقت لحيته ودليل الوجوب
يعطي العمومية لا يجب الله تعالى اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل زمان
بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة
في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقال الامامية يجب البعثة في كل
زمان واختاره المعتزلة واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة
يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن
القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبا في جميع الاوقات
واختلفوا في انه هل يجب الله تعالى للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه
الى انه يجوز بعثة النبي لتأكيد ما في العقول والا لجاز ان يكون له شرع فانه يجوز
بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثته بمقتضى ما في العقول وذهب
ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف
في العلم بالقطعيات فلو لم يكن للنبي شريعة لم يجز ان يكون بعثه عبثا اجاب
المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون
العلم بمعرفة [illegible] ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا
ظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم يدل على نبوته
يعني ان نبينا ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان
كذلك كان نبيا فنبينا نبي اما انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه اظهر
المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز واما انه اتى به فللتواتر واما انه معجز فلانه
تحدى به ودعا الى الاتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب
العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية
الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف
مقارعة

بالعقليات

على

على المعارضة بالحروف فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل
الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات
لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل
الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا
المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز
والمضاف الى [illegible] خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت
تفاصيلها من الآحاد والى هذا المعنى اشار بقوله والمنقول معناه متواترا من
المعجزات يعضده واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته
معا وقيل للصرفة والكل محتمل الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة
العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب
بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام
والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا
المعنى شائع وقال بعض المعتزلة اعجازه باسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف
لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقال القاضي الباقلاني
وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف
لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض
الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا يحط عن فصاحة القرآن انحطاطا
بينا قاطعا للاوهام وربما يدعى ان نظم ركيك يقاس بنظم القرآن على ما روي
من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب
وثيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة
الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم

و بالسلب

عليها وذلك اما بالسلب قدرتهم او دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء
العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة
مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الاخر فيكونون قادرين على الاتيان
بمثل السورة الثاني ان الصحابة عند جمع القران كانوا يتوقفون في بعض السور
والايات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين
ولو كان نظم القران معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن
الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذا بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع
والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على الاتيان
بمثل قصايد فصحائهم كامرئ القيس ولوازمه اللازم قطعي البطلان وعن الثاني
بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلعم لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة
بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغير لا يخل بالاعجاز وان
اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على
بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه
وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤوسهم عند سماعهم قوله تعالى يا ارض ابلعي
ماءك الاية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه
لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه
كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ
في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا
بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع
والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم
كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى دفع ما قالت اليهود

يرقصون

ل

في ابطال نبوة نبينا عم من ان شريعة موسى عم مؤبدة لان النسخ بداء لان
المنسوخ ان كان متضمنا لمفسدة كان الامر به قبيحا وان لم يتضمن مفسدة
كان رفعه قبيحا واذا بطل النسخ لزم ان يكون شريعة موسى عم مؤبدة فيلزم
بطلان شريعة محمد عم لكونها ناسخة لشريعة موسى عم وتقرير الرد مبناه على قول المعتزلة
ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص
والحكم جواز النسخ بيان لامر مدة فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض
ما احل لمن تقدمه فانه جاء في التورية ان الله تعالى قال لادم وحواء قد احللت لكما كل
ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان
على الفور على الاسباط التاخير عن نوح عم بعد ما جوزه بمعنى مع اباحة تاخيره
على نوح عم وحرم الجمع بين الاختين على شريعة موسى عم عينا عليهما السلام
مع اباحته في شريعة ادم ونوح عليهما السلام وغير ذلك من الاحكام التي
نسخت في بعض الاديان وحرم عن موسى عم بالتابيد مختلفة بمعنى خبر اليهود
عن ناسخ شريعة موسى عم اي ما روي عن موسى عم انه قال تمسكوا بالسبت
ابدا ودوام السبت يدل على دوام شريعته عم مفترى لم يثبت هذه الرواية
عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه اي تسليم ثبوت هذه الرواية
عنهم لا يدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فان تخلف اسنادها اهلهم واعادهم بحيث
لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دل على عموم نبوته عم اي الدلايل السمعية دلت
على انه عم مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود و
النصارى زعما منهم ان الاحتياج الى الانبياء انما كان للعرب خاصة دون اهل
الكتاب مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم
جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله

بعث الى الاسود والاحمر هو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد
للقوة العقلية وقهرها على الانقياد وعليها ذهبت الجمهور من الاشاعرة وقالوا ان الانبياء
افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم
صرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص
الملائكة افضل من عوام البشر واختار المص مذهب الاشاعرة متمسكا بان
للبشر امورا اضدادا للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية
كالشهوة والغضب وساير الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة
فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة
العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة
استحقاق الثواب والكرامة وقد تمسك بوجوه نقلية منها ان الله امر
الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس معللا بانه
خير من آدم لانه من نار وآدم من طين يدل على ان المامور به كان سجود التكرمة
تعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان آدم علمهم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم
وسوق الانباء في مقام الاظهار ما خفي عليهم من فضله آدم ولذا قال
الم اعلم غيب السموات والارض وبهذا اندفع ما يقال ان الله علمها جميع
اضعاف العلم بالاسماء لانهم اخذوا من اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة
المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران
غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين
الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا وجه لتفسيره بالكثير من
المخلوقات واحتج المخالفون الله بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله

ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون
ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وصفهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود
وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم
ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات
ومنها قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل
والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة
على الطاعة والتسبيح ومنها قوله بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره
يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال
والخشية وهذه الامور اساس كل الخيرات والجواب ان جميع ذلك لا يدل
الا على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله قل لا اقول لكم عندي
خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن
اذا كان الملك افضل وكذا قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية و
الجواب انه انما نزل قوله والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون
والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما وتكذيبا فنزلت تنبيها انه ليس انزال
العذاب من خزائن الله ... ولا اعلم الله متى ينزل بهم العذاب ... ولا سوى ملك
فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى عن جبرئيل انه قلب باحد جناحيه المؤتفكات
فقد دلت الآية على ان الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها
قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان
تكونا ملكين حتى ان الملائكة بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها
والجواب انهما راءا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل
ذلك وخيل لهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغاية التفضيل

البعثة

على ادم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل عم والمعلم
افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى و
منها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع
عيسى عم عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف عن هذا
الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام سيق
لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية
والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص
والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى
كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء
والرسل ولا يعقل له وجه سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون بجهة تقدمهم
في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون
تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها
متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوات والغضب اللذين هما مبدأ الشرور
والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل
والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية
على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على
اسرار الغيب سابقة على انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب
ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة
للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن
مخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل

افضل

والكثير منها بالنجاة او لكثرة الفساد والنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو
ذلك مما علم المقصد الخامس في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا
خلافة عن النبي عم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة
في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم
الامام الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب
الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير الوجوب على الله ام علينا
عقلا او سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة و
الزيدية بل عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا واختاره
المحقق وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى
انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب
الفوطي واتباعه الى عكس ذلك اي يجب مع الامن لاظهار شعائر الشرع
ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن
وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك
اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول عم وكذا عقيب موت كل
امام روي انه لما توفي النبي عم خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد
محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا
الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا
صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع
امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة
بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق
الا به وكان مقدورا فهو واجب علينا الثالث ان في نصب الامام استجلاب

الثغر موضع المخافة من فروج البلدان

مانع لا كمن واستدعاء مقدار لا يخفى وكلما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى
فيكاد ان يكون من الضروريات بل المشاهدات ويعد من العيان الذي
يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القران
وما يلتئم باللسان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المودي الى صلاح
المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح و
يمنع ما تسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما تشاهد
من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة
وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد و
لهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه
ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم
يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار
الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد ولا يتوجه [illegible] الا انه لا بد في كل اجتماع من
رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع
الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم
الناس على وجه يودي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما
اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات
موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر
الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج المخالف
بان الامام لطف من الله تعالى في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن المحظورات
ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم
بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم واعترض بان نصب الامام انما

يكون

الحوزة الملك

البيضة [illegible] الحوزة

الصقع ناحية الاصقاع ج [illegible]

يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب وترك الحرام
مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف
الامام ولو سلم فاللطف الواجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون
زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا
كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء
الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي اعتقدتم وجوبه ليس بلطف والذي
هو لطف ليس بواجب والمص اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد
معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء [illegible]
وعنه واشار الى الجواب عن الثالث بقوله وجوده لطف وتصرفه لطف
آخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على
ما نقل عن علي عليه السلام انه قال لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهر مشهور او خائف
مغمور لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدمه من جهة
العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم
وردوا بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا
اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد
الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان سكان القرية اذا انزجروا
عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له
نزجرهم خوفا من حاكم علموا ان السلطان يرسله اليهم وليس هذا خوفا من المعدوم
بل من موجود مترقب كان خوف الاول من ظهور مترقب ثم اختلفوا في
ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبها
واختاره المص والباقون خلافه واحتج المص بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمته

الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحتاج الى الامام جواز الخطأ على الامة في العلم والعمل
فلو جاز الخطأ على الامام في العلم والعمل ايضا لوجب له امام آخر [illegible] والى هذا الوجه
اشار المحقق بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولانه [illegible] ان تقولوا لان
الحاجة الى الامام لانه لو لم [illegible] في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان
يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشرع فلو جاز الخطأ عليه لم يكن حافظا
واليه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا بذاته بل بالكتاب
والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح وان اخطأ في اجتهاده فالمجتهدون
يردون والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض [illegible]
الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب الانكار عليه وهو مضاد لوجوب
طاعته الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيفوت
الغرض من نصبه اعني الامتثال لاوامره والاجتناب عما نهى عنه وما يفعله والى هذا
اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت
الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما
فيما يخالفه فلا [illegible] والانكار [illegible] ان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار الرابع انه لو
اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي و
مناقب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح من العوام واليه اشار بقوله ولانحطاط
درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن
من فعل المعصية ام لا واختار المحقق انه قادر على المعصية فقال ولا ينافي العصمة
القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا
وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في ان الامام هل
يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون

افضل من رعيته وذهب الامامية الى انه يجب واختاره المحقق واحتج عليه
بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا و
تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا ويدل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق
ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح لتحمل
تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته تقتضي العصمة
من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السر فيجب ان يكون الامام منصوصا
من عند الله ورسوله [illegible] تقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق للامة من
الوالد لولده ولهذا لم يقصر في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء
الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرا هو من اهم المهمات وامس
على من تولى الامر بعده وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي ثم اختلفوا
في ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم من هو فذهب الامامية الى انه علي واختاره
المحقق وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المحقق بان العصمة والنص كلاهما
مختصان بعلي اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون ابو بكر فهو
الامام دونه اما الاول وهو انحصار العصمة في علي فبما تقدم من انها خفية لا يعلمها
الا الله [illegible] وما قيل من انهما مختصان بعلي لان عليا افضل الصحابة فانسب ان الافضل
يجب ان يكون اماما فلا بناء ان امامة المفضول قبيحة واذا كان الامام يجب ان
يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا تتحقق
العصمة بدون التنصيص ففيه مصادرة ولا يخفى [illegible] النص الجلي في قوله مخاطبا لاصحابه
سلموا على علي بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة ومن [illegible]
وقوله صلعم انت الخليفة من بعدي وغير ذلك مثل قوله [illegible] الى علي [illegible]

بعده وهذا خليفتي فيكم بعدي فاسمعوا له وأطيعوا الى قوله وقد جمع بني عبد المطلب
ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي ع ...
بانه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل
هذه النصوص الجلية لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه
ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ترددوا حيث
قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طايفة الى ابي بكر واخرى الى العباس
واخرى الى علي ولم يترك علي ع محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر
والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حتى افضى النوبة اليه
وقاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفي اول الامر اسهل
والعهد بالنبي ع اقرب والهمم في تنفيذ احكامه ارغب وكيف يرغب عن
رأي في شك ان اصحاب رسول الله ص مع انهم بذلوا مهجهم وذخايرهم و
قتلوا اقاربهم وعشايرهم في نصرة رسول الله واقامة شريعته وانقياد امره
واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية
الظاهرة الدلالة على المراد بل هيهنا امارات وروايات ربما تفيد باجتماعها
القطع بعدم مثل تلك النصوص منها انها لم يثبت عمن يوثق به من المحدثين
مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته
في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسايله ومفاخراته ومخاصماته و
عند تأخره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى
بين ستة وادخل علي ع في الشورى وقال العباس لعلي ع امدد يدك ابايعك
حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وقال
ابو بكر وددت اني سألت النبي عن هذا الامر فيمن هو فكنا لا ننازعه اهله

على معونة جميع الناس ثم لا يبغض من النبي ص ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وانما اجتمعت
الاوصاف في علي ع بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في علي بن
ابي طالب ع حين اعطى السايل خاتمه وهو راكع في صلاته وكلمة انما للحصر
بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر جاء بمعنى المتصرف والاولى
والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان
ولي الدم وهذا هو المراد هيهنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله
والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلاة
وايتاء الزكاة حال الركوع فالمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام
فتعين علي ع لذلك اذ لم يوجد هذه الصفات في غيره واجيب بمنع كون الولي
بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر
والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الآية وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض والولاية لليهود والنصارى
المنهي عن اتخاذها ليست على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وما بعده
ما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله
هم الغالبون فان التولي هيهنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل
ما بينهما ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع
فيه تردد ونزاع ولا خفاء ان ذلك عند نزول الآية لم يكن امامة الائمة
الثلاثة وانتفى نظام الآية بثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة
علي ع انما كانت بعد النبي ص والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر
المسلمين في حيوة النبي ص ايضا مكابرة وصرف الآية الى ما يكون في المآل دون
الحال [illegible] عدول عن الظاهر [illegible]

حديث يوم الغدير

الأولى لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله عليه السلام وأيضا الذين آمنوا صيغة جمع فلا
يصرف إلى الواحد إلا بدليل وقول المفسرين إن الآية نزلت في حق علي رضي الله عنه
لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الأوصاف فيه
مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف
بمعنى أنهم يركعون في صلاتهم لا كصلاة اليهود خالية عن الركوع أو بمعنى أنهم
خاضعون والحديث الغدير المتواتر بيانه أن النبي عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير
خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع
الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا يا معشر المسلمين ألست أولى بكم من
أنفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث أورده علي رضي الله عنه يوم الشورى
عندما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف
والجار وابن العم والناصر والأولى بالتصرف قال الله تعالى مأواكم النار هي
مولاكم أي أولى بكم ذكره أبو عبيدة وقال النبي عليه السلام أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها
أي الأولى بها والمالك لتدبير أمرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى
بمعنى المتولي والمالك للأمر والأولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول
عن أئمة اللغة والمراد أنه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الأولى ليعترض بأنه
ليس من صيغة اسم التفضيل وأنه لا يستعمل استعماله وينبغي أن يكون المراد
في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث أعني قوله ألست أولى بكم
من أنفسكم ولأنه لا وجه للخمسة الأول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم
احتياجه إلى البيان وجمع الناس لأجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون و
المؤمنات بعضهم أولياء بعض ولا خفاء في أن الولاية للناس والتولي والمالكية

لتدبير أمرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي عليه السلام هو معنى الإمامة والجواب أنه غير
متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الإجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من أهل
الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي وأكثر من رواه
لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على أن المراد بالمولى الأولى بالتصرف
وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر أعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بأن المراد بالمولى
هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر
من أن ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض
لا يدفع الاحتمال لجواز أن يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون
أبعد عن التخصيص الذي يحتمله أكثر العمومات وليكون أوفى بإفادة الشرف
حيث قرن بموالاة النبي عليه السلام سلمنا أن المراد بالمولى هو الأولى لكن أين الدليل
على أن المراد هو الأولى بالتصرف والتدبير بل يجوز أن يكون الأولى في اختصاص
به والقرب منه كما قال تعالى إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي
وكما يقول التلامذة نحن أولى بأستاذنا والأتباع نحن أولى بسلطاننا ولا
يريدون الأولوية في التدبير والتصرف سلمنا لكن لا يدل الحديث على إمامته عليه
السلام فغايته الدلالة على استحقاق الإمامة وثبوتها في المآل لكن من أين
يلزم نفي إمامة الأئمة الثلاثة قبله وللحديث المنزلة المتواتر بيانه أن المنزلة اسم جنس
أضيف فعم كما إذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء وإذا استثني منها مرتبة
النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة ومتوليا في تدبير
الأمر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده إذ لا يليق
بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حياة موسى عليه السلام بوفاته وإذ
قد صح أنه لا نبي بعده لم يكن ذلك إلا بطريق الإمامة والجواب أنه غير متواتر بل هو

خبر واحد في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غايته الاسم المفرد المضاف
الى العلم للاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء
المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن
فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت لعلي عليه السلام الا ان يقال
انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هرون
الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في
النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيد في القيام بامر القوم ولو
سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف
عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل وهي الاستقلال بالنبوة والتبليغ
من الله تعالى وتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد
انتفت النبوة في حق علي فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي
لا دلالة على نفي امامة الائمة الثلاثة قبل علي ولاستخلافه على المدينة في غزوة
تبوك وعدم عزله الى زمان وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم
العزل ولان الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منه حال الغيبة واجيب بانه على
تقدير صحته لا يدل على بقاء خليفته بعد وفاته ولانه معارض بوقوع الاجماع
على خلافة ولقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة
والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو
سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل من غيره من
الامة لما سياتي وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمتين ولظهور
المعجزة بمعنى الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا

من

من الاقرباء ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام
الجن اشكل عليه مسئلة اجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة عن القليب روي
انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا
بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل فاقتلعها ورمى بها
مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادها ولما رأى ذلك صاحب
الدير اسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر
بالنبي حين مسيره الى بني المصطلق فحاربهم علي وقتل منهم جماعة
كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون
صادقا قلنا انه ادعى الامامة وظهر على وفق دعواه امورا خارقة للعادة
فيكون صادقا في دعواه واجيب بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو
سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي ثم اراد ان يثبت امامة علي عم
ببيان عدم صلوح غيره للامامة حيث بنى امامته على غيره او لادلة على
بنفي اهليتهم ثم ذكر مطاعن كل واحد واحد اما الاول فالعامة فمنها ما اشار
اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي عم
حين بعث الى الناس كان عليا بالغا لم يكن كافرا بخلاف من عداه
من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون
هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب
ابرهيم حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافي
بين الظلم والامامة ولا محذور اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى
وكونوا مع الصادقين فمضمون الاية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان
الصادقين هم المعصومين وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فلا يكون

بمتابعته انما هو علي عم واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة المعصومين
لان اولي الامر لا يكونون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى
غير المعصوم قبيح وغير علي عم غير معصوم بالاتفاق فالامر بطاعته لا يجوز واجيب
بمنع المقدمات ولان الثلاثة غير علي عم غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم وهذا
تكرار لما سبق فكانه من طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف
ابو بكر كتاب الله في منع ارث رسول الله صلعم بخبر رواه هو نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون
الآحاد واجيب بان خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي
الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا
بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في
رسول الله صلعم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته فيجوز للسامع
المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة عم فدك وهي قرية بخيبر
مع ادعائها النحلة لها وشهد بذلك علي عم وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج
اي ازواج النبي صلعم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل
لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز اي فدك الى اولاد فاطمة عم واوصت
فاطمة عم ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد
عمر بن عبد العزيز فدكا الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلي
عليها ابو بكر يدلان على انه ظلم فاطمة عم واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس
على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي والشاهد
وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله وقوله اقيلوني

فلست

فلست بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح
للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامام ومنها
ما اشار اليه بقوله وقوله ان له شيطانا يعتريه يعني انه قال ان لي شيطانا
يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني والجواب كما في المتقدم
من انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط
العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد به التواضع وهضم النفس وقد ورد
في الحديث ان كل مولود له شيطان والمراد ان عصيت بشرطه لا تقصر
صدقها وقوع الطرفين ومنها ما اشار اليه بقوله وقول عمر كانت بيعة
ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فمعنى انها كانت
فجاءة (بلا روية) عن غفلة الا عن تدبر واتفاق على اصل واجيب بان المعنى انها كانت
فجاءة وبغتة وقى الله المسلمين شر الخلاف الذي كان يظهر عندها فمن عاد الى
مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة فاقتلوه وكيف يتصور منه القدح
في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته
خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه للامامة حيث قال
وددت اني سالت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو فكنا لا ننازع
اهله واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب
الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول صلعم في الاستخلاف
والرسول صلعم مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة
لم يستخلف احدا واجيب بانا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا
اما عند اهل السنة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها انه خالف الرسول
في توليته من عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي عزله بعدما

ولاة امر الصدقات والجواب بانا لا نم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء
شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في
شيء وانه لا نم ان عمر فعل ما لم يفعله النبي عم مخالفة لو تركه لا تباعه وانما الحق
لو فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ومنها انه خالف الرسول عم في التخلف
عن جيش اسامة مع علمهم بقصد البعد لان النبي عم امر ابا بكر وعمر وعثمان في
ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي توفي فيه نفذوا جيش
اسامة وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه التنفيذ ومع ذلك لم يفعلوا
ذلك من التنفيذ مع انهم عرفوا قصد النبي عم لان غرضه من التنفيذ لجيش
بعد الثلثة عنها بحيث لا يتوثبوا على الامامة بعد موت النبي عم ولهذا جعل
الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا والجواب منع صحة ذلك وولى اسامة عليهم
فهو افضل وعلي لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة يعني في توليته اسامة
يعني في تولية اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك ان عليا افضل
من اسامة فعلي افضل منهم فهو المتعين للامامة والجواب بان توليه اسامة عليهم
لا يستلزم كونه افضل لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بتدبير الجيوش ومنها
ان ابا بكر لم يتول عملا في زمانه عم وبعثه النبي عم الى مكة واعطاه سورة
براءة ليقرأها على الناس فنزل جبرئيل عم وامره برده واخذ السورة منه و
ان لا يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وامره ان ياخذ
منه السورة ويقرأها على اهل مكة والجواب بانا لا نم انه لم يتول عملا في حيوة
النبي عم فانه امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه
وصلى خلفه وايضا لا نم انه عزل عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه
الحج واردفه بعلي ليقرأ سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك

ل
التنفيذ

لان

لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود كان لا يفعل
ذلك الا صاحب حق العهد او رجل من بني اعمامه فولى رسول الله عم عليا نبذ
عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق
بالنار فجاءة السلمي وقد نهى النبي عم عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب
النار ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس
بوالد ولا ولد فانه سئل عنها فلم يقل فيها شيئا ثم قال اقول في الكلالة برايي فان
اصبت فمن الله وان اخطات فمن الشيطان ولا ميراث الجدة فانه
جاءته جدة تسأل عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله وسنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد
بن مسلمة ان النبي عم اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان
يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة والجواب عنه
بانه ان اريد بانه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل
فمسلم لكن ليس هذا من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة يشاركون له في هذا المعنى
ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد
في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فممنوع
وقطع يسار السارق لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع
كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو راي اكثر الفقهاء واحراق
الفجاءة بالنار من غلط في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجدة فليس
بدعا من المجتهدين فانهم يبحثون عن مدارك الاحكام ويسالون من احاط
بها علما ولهذا رجع علي في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم
علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك
بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزويج بامراته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته

وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصاً فقال لا اغمد سيفاً شهره الله على
الكفار فانكر عليه عمر ذلك وقال لخالد لئن وليت الامر لاقتلنك به واجيب
عنه بانا لا نسلم انه وجب على خالد الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالداً انما
قتل مالكاً لانه تحقق منه الردة وتزوج بامراته في دار الحرب لانه من المسائل
المجتهد فيها بين اهل العلم وقد قيل ان خالداً لم يقتل مالكاً بل قتله بعض الصحابة
خطأ لظنه انه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار
عمر عليه لا يدل على قدح في امامة ابي بكر الا على قصده على القدح فيها بل انما
انكر كانكار بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله ص وقد
نهى الله عن دخوله في حيوته بغير اذن النبي ص واجيب عنه بان الحجرة
كانت ملكاً لعايشة وقد دفن فيها باذنها والمنع من دخول المؤمنين بيت
النبي ص بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته اذا كان
ملكاً لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين ص لما امتنع من البيعة
فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واخرجوا علياً وضربوا
فاطمة عليها السلام فالقت جنيناً واجيب عنه بان تاخر علي ص عن بيعة
ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطوارء ولهذا اقتدى
به واخذ من عطاءه وكان منقاداً له في جميع اوامره ونواهيه معتقداً صلاحية
للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد النبيين ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه
الحسنان لما بويع روي انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاءه
الحسن والحسين ص عليهما وقالا هذا مقام جدنا لست له اهلا واجيب بمنع
صحة الرواية ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة ص وقال ليتني تركت بيت
فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك واجيب بانه لم يثبت الكشف

عن

عن الشبهات واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امراة حاملة واخرى
مجنونة فنهاه علي ص وقال في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على
حملها وقال في الثاني ان القلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا علي لهلك عمر
واجيب بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم
مبالغته في البحث عن حالها يعني لولا تنبه علي على تلك الحالة ورجمها لكان يناله
من الاسف على ترك المبالغة في البحث عن حالها ما هو قريب من حالة الهلاك
ومنها انه شك في موت النبي ص حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا يموت
هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يكن الى موت النبي ص حتى تلى
عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كأني لم اسمع هذه الآية واجيب
عنه بان ذهوله حال موت النبي ص لا يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة
كانت حالة تشوش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات
والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرأ عليه
الجنون وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم نام على وجهه و
بعضهم صار بعقد لا يقدر على القيام وقوله كأني لم اسمع لا يدل على انه سمعها
وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى
ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام
هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى
المخدرات في الحجال لما منع من المغالات في الصداق روي انه قال يوماً
في خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف
تمنعنا ما احله الله تعالى في كتابه بقوله واتيتم احديهن قنطاراً فقال هذا القول
واجيب بانه لم ينه نهي تحريم بل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزاً لكنه عافر

أولى نظراً إلى المعاش وقوله كل الناس أفقه من عمر فعلى طريق التواضع
وكسر النفس ومنها أنه أعطى أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وأقرضهن ومنع أهل البيت
عن خمسهم ومنها أنه قضى بالحد مائة قضية ومنها أنه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين
على الأنصار والأنصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
ومنها أنه منع المتعتين فإنه صعد المنبر وقال أيها الناس ثلث كن على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهى عنهن وأحرمهن وأعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج
وحي على خير العمل وأجيب عن الوجوه الأربعة بأن ذلك ليس مما يوجب قدحاً
فيه فإن مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها أنه خالف
في الشورى بعد الصواب فإنه خالف النبي صلى الله عليه وسلم حيث لم يفوض تعيين الإمام
إلى اختيار الناس وخالف أبا بكر حيث لم ينص على إمامة واحد معين
فأخذ الشورى وجعل الإمامة في ستة نفر وأجيب بأن ذلك ليس من
المخالفة في شيء كما مر أن نص أبي بكر على واحد معين ليس مخالفة للنبي صلى الله عليه وسلم
ومنها أنه خرق كتاب فاطمة على ما روي من أن فاطمة لما طالبت المنازعة
فيها ومن أبي بكر رد أبو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتاباً فخرجت و
الكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها فأخذ منها الكتاب
وخرقه ودخل على أبي بكر وعاتبه في ذلك واتفقا على منعها عن فدك وأجيب
عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه أحد من الثقات وأما مطاعن عثمان
فمنها أنه ولى من ظهر فسقه حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا فإنه
ولى الوليد بن عقبة وظهر منه ما أوجب به أهل الكوفة وولى عبد الله بن أبي سرح
مصر فأساء التدبير فشكاه أهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة
وأجيب عنه بأنه ولى من ولاه لظنه أنه من أهل الولاية ولا اطلاع له على السرائر
وإنما عليه الأخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن

زمن عمر الخ وأما ظهر منه الفتن في زمان علي ومنها أنه أعطى أقاربه
أموالاً عظيمة ووقفها عليهم مبذراً في التفرق حتى نقل أنه دفع إلى أربعة
نفر منهم أربعمائة ألف دينار وأجيب بأنه لم يكن من بيت المال بل من خاصة
نفسه وشيوع وروده مشهور ووصل أقاربه بأموال خاصة مستحب شرعاً وعرفاً
ومنها أنه حمى الحمى لنفسه عن المسلمين وذلك خلاف الشرع لأن النبي صلى الله عليه وسلم
جعل الناس في الماء والكلأ شرعاً سواء وأجيب بأن أحداً لم يحم لنفسه بل
لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين أيضاً إلا أنه
زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الإسلام ومنها أنه وقع منه أشياء منكرة في
حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه وضرب عماراً
حتى أصابه فتق وضرب أبا ذر ونفاه إلى الربذة وأجيب بأن ضرب
ابن مسعود إن صح فقد قيل أنه لما أراد عثمان أن يجمع الناس على مصحف
واحد ويرفع الاختلاف من بينهم في كتاب الله طلب مصحفه فأبى ذلك
مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض أن يعيده موافقاً لما اتفق
عليه أجلة الصحابة فأدبه عثمان لينقاد وادعاء أنه مات من ذلك وضرب
عمار كان لما روي أنه دخل عليه وأساء عليه الأدب وأغلظ عليه في
القول بما لا يجوز لمن اعترض على الأئمة وللإمام التأديب لمن أساء الأدب
عليه وإن أفضى ذلك إلى هلاكه فلا إثم عليه لأنه وقع من ضرورة فعل ما هو
جائز كيف وإن ما ذكره لازم على الشيعة حيث أن علياً قتل أكثر الصحابة
في حروبه فإذا جاز القتل لمفسدة جاز التأديب بالطريق الأولى وضرب
أبا ذر لأنه قد بلغه أنه كان في الشام إذا صلى الجمعة وأخذ الناس في مناقب
الشيخين يقول لهم لو رأيتم ما أحدثوا الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم

وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكانوا يعسف الامور وتشويش الاحوال
استشهادا بما من اثاره كان ابو ذر اني عثمان قال يوم يحمى عليها في نار
جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك
تاديبا للامام وكم ينسبه الى كل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك
التاديب الى هلاكه ثم قال الامام ان يكف واما ان يخرج الى حيث شئت
فخرج الى الربذة غير منفي ومات بها ومنها انه اسقط القود وعن ابن عمر
ومنها انه اسقط الحد من الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله
بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك اهواز وقد اسلم بعد ما اسر في فتح اهواز
واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول
بانه اجتهد ورأى انه لا يلزمه حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة او من
انه في بابه اخر الحد لكون من نقه من شرب الخمر وقيل انه مسمى معنى [illegible]
والى الله الى علي عليه السلام فحده وهو ومنها انه خذله الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين
علي عليه السلام قتله ولم يدفن الى ثلث يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم
الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تأخرهم سيما الخذلان
وقول علي عليه السلام قتله الله شعر ان قتله كان بحق وعدم ومنهم الى اكثر ايام اهل
على شده عنيظهم عليه وما ذكرنا الا انه [illegible] طائفة [illegible] واجيب عنه
بان حدث هذا ان الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح لكان قدحا
فيهم لا فيه وكيف لا نظن بالمهاجرين والانصار رحمهم الله علموا وتعلل جهلهما
ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما من هو
قايم الالف سنا جدا قايما وقائما طول النهار زاكرا وعاما شرفه وزوج
الله عليه بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه وقد كان من زوجهم

وطول

وطول العمر في نصرهم وعلو سابقته في الاسلام وخاتمة الى دار السلام
لكنه لم يؤذن لهم في المحاربة ولم يرض بما حاولوا من المدافعة تجانبا عن اراقة
الدماء وخالف بين الفتنة مع ذلك لم يدع الحسن والحسين عليهما السلام في
الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر بدرا واحدا
والبيعة وفر من الزحف يوم احد وعابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة الى بيعة الرضوان وذلك
ذلك ينقض من فضله واجيب بان غيبته كانت بامر النبي عليه السلام وكفى به منقبة
انه عليه السلام اقام يده في البيعة مقام يده وعلى افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم
بلائه في وقائع النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول حرب
في الاسلام امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي عليه السلام الوليد بن عتبة
ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص ثم سعد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان
ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين
والباقي من المسلمين وثلثة الاف من الملائكة قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت
الراية في يد علي عليه السلام وفي غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت
راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي عليه السلام فاخذ
الراية غيره فقتله ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون
واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي عليه السلام فضربوه
بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي عليه السلام
فنظر اليه النبي عليه السلام بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر
المقتولين منه عليه السلام وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين
وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه
المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي عليه السلام يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين

فلما رأى استيلاءهم اذن لرسول الله مبارزته وعمار قال حذيفة لما دعا عمرو الى
المبارزة احجم المسلمون عنه كلهم ما خلا عليا ع فانه برز اليه فقتله الله على يديه
والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى
يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي ع وقال النبي ص لضربة علي خير من عبادة
الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي ففتح الله على يديه فان
النبي ص حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي ع فاصابه رمد فسلم
النبي ع الراية الى ابي بكر فانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها
من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال ع لاعطين الراية غدا الى رجل يحبه الله و
رسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار ائتوني بعلي ع فقيل به رمد فتفل في
عينه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي
الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه
بيمينه ورماه اذرعا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون من نقله حتى نقله
سبعون رجلا وقال ع ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية
وفي غزاة حنين وقد سار النبي ع في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر
من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي ع سوى
تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث ونوفل بن
الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب
فخرج ابو جرول فقتله علي ع فانهزم المشركون واقبل النبي ع ومصادفوا العدو
فقتل علي ع اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع
المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى
فضل الله المجاهدين على القاعدين درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة

ملازمته

ملازمته للرسول ع وكان في صغره كان في حجره وفي كبره كان ختنه يدخل عليه
كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي ص كان في غاية الحرص على ارشاده
وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي ع
ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله ص الف باب من العلم
فانفتح لي من كل باب الف باب من العلم ورجعت الصحابة اليه في اكثر
الوقائع بعد غلطهم وقال النبي ع اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع
العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم الصرف
وعلم النحو وغيرها فان فرق المشايخ تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين
تلميذه وابو الاسود الدئلي دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو بذلك حيث
قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم واهل الزبور
بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما
من اية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم
فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم كان افضل ولقوله تعالى و
انفسنا وانفسكم وليس المراد بنفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يامر نفسه
وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله ابناءنا وابناءكم
ونساءنا ونساءكم فلا بد وان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن
والحسين وليس غير علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته
على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه في غاية الشفقة والمحبة
لعلي والا لما اقتضى اتباع الرسول لم يجعل للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من
العذاب لكثرة بكائه على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على
نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وبات طاويا هو واياهم

ثمنه ايام حتى انزل الله هل اتى فى حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا
وتصدق فى الصلوة بخاتمه ونزل فى شانه انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس
بعد النبى صلعم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع
ابواب الدنيا عليه وهذا قال يا دنيا اليك عنى ابى تعرضت ام الى تشوقت
لا حان حينك هيهات غرى غيرى لا حاجة لى فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة
فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون
فى عينى من عراق خنزير فى يد مجذوم وكان اخشن الناس مأكلا وملبسا ولم
يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت يوما فقدم جرابا مشدودا
مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين
لم ختمته فقال خفت هذين الولدين يلتانه بزيت او سمن وهذا فى خصيص
به على عم لم يشاركه فيه غيره ولم يبل احد بعض درجته وكان نعلاه من ليف
ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقل ان يأتدم فان فعل فبالملح او الخل
فان ترقى فبنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا يأكل اللحم الا قليلا
ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم حتى روى ان جبهته صارت
كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا يستخرجون النصول
من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله واستغراقه فى المناجات
معه واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم فى دياره وجواره واعطاه العطايا
مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه
سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان
عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى

الشريعه

الشريعه فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك
الشريعه فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا
لهم عن بعض الشريعه ففى حد السيف ما يغنى عن ذلك وانشرهم خلقا واطلقهم
وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان
كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة
الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روى
ان النبى صلعم قال بعثت يوم الاثنين واسلم على يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه
الامة وقد روى اولكم اسلاما على بن ابى طالب وما روى عن على عم انه كان يقول
انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله لا يسبقنى الى الصلوة الا نبى الله وكان
قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا
من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون
وروى انه قال عم على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل
ايمان ابى بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من
ابى بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال الفصحاء ان كلامه
دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واشدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة
حدود الله تعالى ولم يشتغل بشىء من ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة وحفظهم
لكتاب الله تعالى العزيز فان اكثر ائمة القراء كابى عمرو وعاصم وغيرهما يسندون
قراءتهم اليه فانهم تلامذة ابى عبد الرحمن السلمى وهو تلميذه عم واخباره
بالغيب وكان ذلك كاخباره بقتل ذى الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى
قال والله ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده اصحابه وشق قميصه ووجد على كتفه
سلعة كثدى المرأة عليها شعرات تنجذب كتفه مع جذبها وترجع مع تركها وقال

السلعه الثابت والسلعه العضو الزائد ای
اذا ... ... كالثدى
...

الصحابة ان اهل النهروان قد عبروا فقال عليه السلام لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال
لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسي ان وجدت القوم قد
عبروا كنت اول من يقاتله قال فما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد
أتبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه عليه السلام على ما في ضميره واخبر بقتل نفسه في شهر رمضان
وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود
جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن جماز فقام رجل من تحت المنبر وقال
والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب
واوما الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين ع جعل على مقدمته
خالدا وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل و
استجابة دعائه فانه ظهرت منه عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد
اشرنا الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه ع لما آخى بين
الصحابة اخذ عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه كان من اولى المودة ومحبة اولى
القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول
الله ص يدل عليه قوله تعالى في حق النبي ع فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
والمراد بصالح المؤمنين علي ع على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر
ومساواته للانبياء يدل على ذلك قوله ع من اراد ان ينظر الى آدم في علمه
والى نوح في تقواه والى ابراهيم في خلته والى موسى في هيبته والى عيسى في
عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء
افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل
افضل وخبر الطائر اهدي الى النبي ع طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب
خلقك اليك حتى ياكل معي فجاء علي واكل واحب الى الله هو افضل وخبر

م خالد بن عرفطة

م حبيب بن جماز

المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيرهما من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها وعدم
سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف
باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي ع كفرة وكثرة الانتفاع به في اعلاء كلمة الدين
والاكثر من انتفاعهم بغيره ويدل على ذلك كثرة حروبه ومشاهد بلائه ووجوه شوكة
الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والشجاعة والسخاوة
وحسن الخلق والبدنية كزيادة القوة وشدة البطش والخارجية من كونه ابن
عم رسول الله ص وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك والجواب انه
لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت
من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب
والسنة والآثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى
الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر
والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا يعني بالافضل الا الاكرم و
ليس المراد به عليا لان للنبي ع عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله ع
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي فيكون مامورا
بالاقتداء ولا يؤمر الافضل والمساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله ع
لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله ع خير
امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ع ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله
ع لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي
في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله ع
واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني

خبر يوم الغدير

در كتب صحاح سته از علم

[illegible]

بماله ونفسه وجاهد معه ساعة الخوف وقوله عم لابي الدرداء
من كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام و
ان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا
افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال
كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما فقد ثبت
افضلية الاخر وعن عمرو بن العاص قلت يا رسول الله اي الناس احب اليك
قال عايشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي
لو كان نبي بعدي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي عم راى ابا بكر وعمر
فقال هذان السمع والبصر وعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي
افضل امة النبي بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي
اي الناس افضل بعد النبي عم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان
اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين
وعن علي عم خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه عم لما قيل
له الا توصي قال ما اوصى رسول الله حين اوصي ولكن ان اراد الله بالناس
خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فاثار في
امامة ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل
الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام و
اطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم
وشوكتهم ودرور امر الملك وانتظام احوال الرعية في ايام عمر من فتح جانب
المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشه الراسخ البنيان

الثالث

الثالث الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور واقامة العدل وتقوية
الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي
ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد
مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيش المسلمين والانفاق في
نصرة الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه ختن النبي عم على ابنتين والاستحيا من
او في شي السنين وتبشيره بقوله عم عثمان رفيقي في الجنة وقوله عم الا استحي ممن
تستحي منه ملائكة السماء وقوله عم انه يدخل الجنة بغير حساب والنص المتواتر
على الاثني عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجوب الكمالات فيهم
ذهب الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله عم اثنا عشر ثم علي بن ابي طالب
ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق
ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه
الحسن العسكري ثم ابنه محمد القايم المنتظر المهدي ~~[illegible]~~ عليهم السلام ويدعون
انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي عم
انه قال للحسين عم ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن
مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد
اليكم نبيكم كم يكون بعده خليفة قال انك لحدث السن وان هذا شي ما سالني عنه احد
نعم عهد الينا نبينا عم انه يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويشترطون
انه لا بد ان يكون الامام معصوما وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعين العصمة لهم
ولانه لا يخلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته واذ لا يوجد الكمالات
النفسانية والبدنية بجميع وجوهها في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فيتعين
للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتامل ما فيه بعد

ان طلع على ما سبق وتجاربوا على كفره لقوله عم حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب
رسول الله كافر وخالفوه فسقة لان صحة امامته واضحة فمتابعته واجبة فمن خالفه
يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا والحق ان محارب علي ان يكون مخطئا خطأ افحش من الفسق الا فيه
ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين
واما مخالفته بلا حرب اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالخطأ
لا ينتهي الى الفسق لان المجتهد المخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان
الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين المقصد السادس
في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على
امكان التماثل هل يمكن وجود عالم مماثل لهذا العالم ام لا فذهب المليون الى امكانه
وذهب بعض الاوائل الى امتناعه واحتج المص على امكانه بدليلين عقلي وسمعي
اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الآخر
ايضا ممكنا والعالم يمكن شيئين ما فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس
الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم
واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم آخر
لكان كرة مثل هذا العالم ويمكن وجود كرتين متماستين الا على نقطة فوجد بينهما الثاني
انه لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم
تطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبايع في مقتضياتها
وان طلب لزم ان يكون في الامكنة الا بالقسر والكل محال والجواب عن
الاول انا لا نسلم ان العالم كرة ولو سلم فلا نسلم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان
يكون ما بينهما ممتلئا بجسم آخر وعن الثاني بانا لا نسلم انه يلزم اختلاف متفقات

الطبايع

الطبايع في مقتضياتها وان طلب لزم ان يكون في الامكنة الآخر بالقسر
لجواز ان يقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا لمكان مماثله مثلا ارض كل عالم يقتضي
مركز هذا العالم ونار كل عالم يقتضي محيط هذا العالم وانما لم يسند المنع بانه
في المشهور اعني يجوز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم
آخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية لان اختلاف عناصر العالمين ينافي
تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله والكرة ووجوب الخلاء واختلاف
المتفقات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب
الفلاسفة الى امتناع فنائه بناء على انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية
والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهب الاشاعرة والاوائل
الى ان جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما عرف بالسمع
والمص اختار ان جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه

الثاني في جواز عدم العالم

ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب
من الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان يعطي
جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه بمعنى عدمه الطاري
بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي الى الوجوب
وانما يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتدأ وقد مر بان ذلك
مستقصى في بحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية تدل
على وقوع العدم مثل قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام ومثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو الاول والآخر والآخرية
في حقه تعالى انما تتحقق ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل
للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع

الثالث في وقوع العدم وكيفيته

ودل عليه اى على العدم وفوزه ويأول فى المكلف بالتفرق كما فى قصة ابرهيم
اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافى القول بالمعاد
لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير
الجواب ان يقال لا اشكال فى غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد
واما بالنسبة الى المكلفين فانه يأول العدم بتفرق الاجزاء ويأول المعاد بجمع تلك
الاجزاء وتأليفها بعد التفرق والذى يصحح هذا التأويل قصة ابرهيم فانه لما طلب
اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارنى كيف تحيى الموتى قال فخذ
اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك
سعيا فانه يظهر منه انه اراد باحياء الموتى تأليف الاجزاء المتفرقة بالموت
واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر
ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقائق او التسلسل ذهب ابو على وابو هاشم
الى ان الله يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا وفناء لها ثم قال ابو على
انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفى لافناء الكل والمص ابطل
هذا المذهب ولما كان مشتملا على ثلث دعاوى احدها ان الفناء موجود
ثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه ضد الموجودات
جعل ابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا
فقد كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته
فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى او الوجوب والا
لم يتحقق وجوده اولا او بسبب وجود ضده وح يلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله
ولاستلزام انقلاب الحقائق او التسلسل واما ابطال انه مناف لما سواه فلانه لو
كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر فان كان قائما بغيره فلا

وان

وان يكون قائما بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا
للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه
ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال انه ضد جميع الموجودات
فلان اعدامه بوجوده ليس اولى من اعدام ذلك الوجود اياه اعنى منعه من
الدخول فى الوجود بل هذا اولى من ذاك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من
الرفع والى هذا اشار بقوله ولانتفاء الاولوية واثبات بقاء فى محل يستلزم
الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين واثباته فى محل يستلزم توقف الشئ على
نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهبت طائفة الى ان الجوهر يبقى ببقاء فاذا انتفى
الجوهر فابطل المص ذلك بان حصول البقاء فى المحل يستلزم توقف الشئ على نفسه
اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء فى المحل يتوقف على حصول المحل
فى الزمان الثانى اما نفس البقاء فيلزم توقف الشئ على نفسه ابتداء او معلول
البقاء فيلزم توقف الشئ على نفسه بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة
يقتضى وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسمانى من دين محمد مع
امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا فى المعاد فاطبق المليون
على المعاد الجسمانى وذهب طائفة من المحققين الى المعاد النفسانى والمراد به
وجود الروح بعد موت البدن وثوابه بما يمكن اثباته بالبراهين العقلية
واما المعاد الجسمانى فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه ولكن يجب ان نعتقد على
الوجه الذى ذكره الانبياء لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما واحتج
المص على وجود المعاد بوجهين الاول ان الله وعد المكلفين بالثواب
على الطاعة وتوعدهم بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب
والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب الوعد والوعيد والثانى ان الله

كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على
المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى الله عما يقول الظالمون علوا
كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين وان العدل واجب
على الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع
اما الروحاني فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة
وقد جاء في القرآن مثل قوله ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء
عند ربهم يرزقون فرحين وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية
مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات
كثيرة دالة على اثباته بحيث لا تقبل التأويل منها قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشأها اول مرة وقوله فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه أئذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا
يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور
الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد عليه السلام اخبر به المخبر
الصادق فيجب التصديق والايمان به واما قوله انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة
وهو ممكن بالبديهة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها
ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن الآكل
جزء بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل منهما وهو محال
لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد في
احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا مع انضمامه الى ترجيح بلا مرجح ثبت

مقصود انا

مقصود انا وجوابه انه لا يلزم اعادة جميع الاجزاء باعيانها كما زعم تقرير الجواب
ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على
الاطلاق وهذا الجزء فضل في الآكل فلا يجب اعادته فيه فهذا معنى قوله
لا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للمأكول اعيد فيه
والا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحراق
وتولد البدن من غير التوليد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات الخ قد ذكر المنكرون
للمعاد وجوها من امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون بعود
الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب الانخراق
الافلاك وهو محال وانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو ممتنع
وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لعدم
اتساعها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض فلا بد ان تكون فوق الافلاك
اعني خارجها وذلك محال لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات وهو منتهى
الجسمانيات وعلى امتناع ما به الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحراق
وعدم تناهي القوى الجسمانية لان ما به وصول الثواب دائما ووصول العقاب
بالنسبة الى البعض دائما يوجب التركيبات الغير المتناهية واجاب المصنف عن
هذه الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة
كما ذكر فيكون عدمها جائزا واذا كان عدمها جائزا كان انخراقها ايضا جائزا على
ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق
الافلاك جائز وما ذكر من حديث المحدد فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة
مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حق آدم و... القوى الجسمانية قد تتناهى
انفعالاتها وكذا فعلها بواسطة ويستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن...

لاتعظيم والاخلال والمدح وهو قول من عن ارتفاع حال الغير مع ظهور قصد
الرفع بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له وعلى مذهب
من جعل الترك ضدا والاخلال به اي القبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه
وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعل الواجب
لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك يشترط في استحقاق الفاعل الثواب
والمدح بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اي انما يستحق
فاعل ضد القبيح الثواب والمدح بفعله لانه ترك قبيح والاخلال بالقبيح لانه اخلال
به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب
والمندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل
به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب
والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف ولو كان المشقة
من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا النفع والنفع
الابتدائي اذ لو امكن الابتدائي كان التكليف عبثا وكذا استحق العقاب وهو
الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول من عن اتضاع حال الغير مع
قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان
المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويتوسل
فعل ضدها واللطف على الله تعالى واجب ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث
على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان
لسائل ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال
بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان
مستحقا للمدح والذم انفا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي المدح والذم في المكلف

وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق
المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب ووجب
المشقة في شكر النعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف
وقع شكرا للنعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا لان المنعم الحق تعالى
بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ لو نعم عاقل بنعم الانسان
على غيره ثم الزمه كلفة واوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب
والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب
ولقضاء العقل به مع الجهل دليل اخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل
يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب
الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا اقول فيه
منع ظاهر ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف والواجب او
المندوب او الاخلال به اي القبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة
فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع
الندم على فعل الطاعة فان الطاعة حال صدورها عن الفاعل يمتنع الندم عليها
فلا فايدة في اشتراط رفعه مع انها سبب لاستحقاق الثواب نعم رفع الندم
شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء
النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه اي اذا فعله لوجه الوجوب او الوجوب
او لوجه الندب او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة
لعلم الضرورة باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان
يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه بانه علم بالضرورة ان من فعل ما شاق التكليف
به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذلك من فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة والاستحقاق

ووجوب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل
الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة
وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن
المعصية فيكون لطفا واللطف واجب واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف
الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم
العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان
دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر واليه اشار بقوله ولدوام
المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه
والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لما سيأتي متصلا بهذا البحث
واليه اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو
النفع حصول ضرر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر
حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب
عن الشوب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض
والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان
الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله اي حصول الخلوص
فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من
الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب
الزجر ولما كان لسائل ان يقول ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل
الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم
درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل
ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا من الشوب وانه كان على النار

والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه ولم يكن الثواب ح

تركون

تركون القبائح فيجب ان يعاقبوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا من شوب
من الثواب اجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من
مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر
الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب يمنع عنهم مشقة ترك القبائح واهل النار
يلجئون الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا من الشوب ويجوز
توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله خاصة ذهب جماعة من
المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المص واحتج
عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله وحده
من غير ان يصدق النبي صم في رسالته مثابا والتالي بط بالاتفاق بيان الملازمة
ان العارف بالله وحده من غير ان يصدق النبي صم لو كان مؤمنا مستحقا فلو لم
يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان
لم يصدق النبي صم والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف
يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة وتكفر ذنوبه المتقدمة بطاعاته المتأخرة
ونفاه المحققون واختاره المص واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء
وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال
ابو علي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم
ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان
تساويا صار كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمص اراد ابطال مذهب
ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعفا وحصول المتنافيين

مع التساوي تقريره انا لو فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب
وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمسين من العقاب دون الاول
ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط
شيء منهما وهو المط ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء
من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة
صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما معا لان
علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما معا لوجدا معا لو جدا وعدما لان العلة
موجودة حال حدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم
الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من العلمين مؤثر في الاستحقاق
الناشئ من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب مقداره فليس الكسر
والانكسار واحدا كالماء الحار والبارد اذا امتزجا والحق انه ليس هنا تاثير وتأثر
حقيقي بل احباط الطاعة واستحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى
الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها ومخرج
الجواب عن الصورة الاولى انه فان اسقاط احدى الخمسين وان لم يكن
اولى من الآخر لكن المختار يرجح احد الشيئين على الآخر من غير مرجح كما في امثلة الجائع والهارب و
غيرهما والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه
ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع
والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطلوب ذهب الجاحظ والعنبري الى انه معذور
لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذل الجهد والطاقة
من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه
قبل ظهور المخالفين فانهم كانوا في عهد رسول الله الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار ولم

يكونوا

يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي
على الشك بعد افراغ الوسع ولكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام
فلم يهتدوا الى حقيته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ
والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا
الى الخارجين من الدين وكذا اطفال المشركين عند الاكثرين لعموم الآيات في العمومات
ولما روي ان النبي عليه السلام قال هم في النار حين سألت خديجة عن حالهم وقالت المعتزلة
وبعض اهل السنة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما ورد في الحديث ولان تعذيب
من لا جرم له ظلم والخلاف في عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع فذهب اهل السنة
والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه منقطع واختاره المص واحتج
عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم
الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المط ولانه لو لم
ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره ان
لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات متناولة ودوام العقاب مختص بالكافر
السمعيات التي تمسكت المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة
مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وردا بانا
نخصص العمومات بالكفار او نحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب
والعقاب يستحق ان يكونا دائمين فلا نسلم فان اريد بدوام العقاب دوام العقاب
الكافر فمسلم والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تحسين
اسقاطه ولانه احسان وقد اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا

وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو
عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز
سمعا وذهب الباقون الى انه ممتنع عقلا وسمعا والمختار عند المحققين واحتج على
جوازه عقلا بان العقاب حق الله تعالى فجاز له اسقاطه وبان العقاب
ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى في تركه وكلما كان كذلك فاسقاطه حسن
وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان واجب على الله تعالى و
على وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة
الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص
على العفو عن الصغائر والكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير
دليل ومخالفة لما اول من بعضه بعض المفسرين لا يكاد يصح في بعض الآيات
كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه
فلا يصح التفرقة بينهما بالما دونه وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق
لمن يشاء المفيد للبعضية على ان في تخصيصها اخلالا بالغرض اعني تهويل شأن الشرك
ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة
بمعنى زيادة المنافع وبطل ما في هذا اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى
عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة
الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وابطله
بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي عليه السلام
لطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى رتبة
من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاز اشارة الى جواب دفع المعتزلة

بقوله

بقوله انه تعالى قال بالاتفاق ليس من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة
عن الظالمين فلا تكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب ان الله تعالى
نفى الشفيع الذي يطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي
السمعيات متناولة بالكفار اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى ما للظالمين
من انصار وقوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة
الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات متناولة مخصوصة بالكفار جمعا بين الادلة
على انا لا نسلم العموم في الازمان والاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب
لا لسلب العموم وانه الظاهر على الاطلاق هو الكفار ونفي النصرة لا يستلزم
نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل
في اسقاط العقاب والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني لقوله عليه السلام
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة
في اسقاط العقاب عنهم والحق عند اهل الحق صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع
لهم واسقاط العقاب عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة نفع
واسقاط مضار اقول ومع بعده وجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين
للنبي ويمكن الجواب عنها باعتبار زيادة صدقها اعني كون الشفيع اعلى حالا من
المشفوع له ثم من ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني اعني عفو الله ثبوت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في
الاستقبال والتعصي ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد اذ لا حرارة
النادم على المعصية تنبعث لا محالة عن ذلك العزم عليه البتة على تقدير الحضور والاقتدار
واحد لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب
مما يدفع به الضرر لا محالة يكون واجبا فوجوب الندم على كل مسلم اولى

هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع
لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح
لقبحه والا لانتفت التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها
بعرضه او ماله او لغرض آخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغاية فكذلك
يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها
لاضرارها ببدنه لما ذكرنا ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر وكذلك
الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب
اما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان في ماله او عرضه او لخوف النار
لم يكن توبة فلا يصح من البعض اي اذا ثبت ان الندم على الفعل القبيح او الاخلال
بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال لزم ان لا يصح
التوبة من قبيح دون قبيح لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح ظهر انه لم يندم على
القبيح لقبحه لا لامر آخر هو جهل بعض دون بعض وهذا مذهب ابو هاشم وذهب
ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون
قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك كما يجب عليه ترك
القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في
القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب
عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب وهو باطل اتفاقا فقوله ولا يتم القياس
على الواجب للفرق من المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه قبيحا لا يحصل
الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه انما يحصل بالاتيان بواجب
دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدر من التارك
الاخلال بكل واحد منها على حدة كالصلاة والصوم والزكاة مثلا فاذا وجب

اداء الجميع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت
وبعد ان لا يشارك الخصال بالاتيان بواحد منها بل بالاتيان بالجميع كما في ترك القبيح
من غير فرق ولو اعتقد فيه الحسن صحت التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض
القبائح الحسن صح توبته من قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط
التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي اذا استحقر التائب احد الفعلين
واستعظم الآخر من حيث القبح حتى اعتقد الغفران وجوده بالنسبة الى العظيم
كالعدم وتاب من العظيم دون المحقر صح توبته لانه تاب عن القبيح كمن قتل
ولد الغير وكسر قلمه فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان
ترجيح الداعي الى الندم من البعض يبعث عليه اي على الندم عن ذلك البعض خاصة
دون البعض الآخر لامتناع الترجيح بلا مرجح لا يستلزم ترجيح الداعي بالنسبة اليه وان
اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على
البعض الذي تحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بعد الترجيح عن كونه
داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الاحوال
تختلف بحسب الدواعي فاذا كان داعيه بعض الافعال ارجح على داعيه بعض
آخر حصل الفعل الذي داعيه راجح بالنسبة دون ان يشترك مع غيره في الدواعي
ليحصل على الفاعل اي حصول ما ذكره من تحقيق عدم اشتراك القبائح في ترك القبيح والاتيان
بالواجب كما ذكره ابو علي فهو كلام يخالف اول كلامه وهو ان اشتراك الترجيح مشترك
وقوع الندم فلا يصح الندم على بعض دون بعض وبه يتناول الكلام الى قوله
واذا ... التوبة لا يصح من بعض دون بعض والا لزم الحكم بتحقق العزم
على الذنب عند المعترف على صغيره والذنب كان في حصة من فعل قبيح كفى فيه
الندم والعزم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وقد نص الى ورود التسليم

للنفس بحد او الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه
وعدمهما فمنه ما سقط ولا يحتاج الى الاداء كما ذكره فانه اذا اخل في اوقاتها فات
باق الى ان يؤدى ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصلوة والصوم و
ما لا يسقط ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة
الجنازة وان كان الذنب في حق آدمي استتبع ايصاله الى صاحب الحق
ان كان ظلما وامكن الايصال لبقاء صاحب الحق او وارثه والايصال اما ان يكون برد
وتسليم البدن او العضو الى ولي الجناية للاقتصاص او الندم كما اذا ترك صلوة
العيد او صلوة الجنازة وان كان الذنب مما عليه مع التعذر اي تعذر الايصال
بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه او استتبع الارشاد وان كان الذنب اضلالا
وليس ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب او قضائه وايصال
الحق الى صاحبه والعزم عليه وغير ذلك جزءا من التوبة بل هو واجب اخر خارج
عن التوبة حتى لو لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا
ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله وكان منعه القصاص
من مستحقه معصية مجددة يستدعي توبة اخرى ولا يقدح التوبة عن القتل ويجب
الاعتذار الى المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي
سوء الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار من اغتيابه ان بلغ الاغتياب
اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار ولا
يلزمه تفصيل ما اغتابه الا اذا بلغه على وجه افحش وان لم يبلغ اليه لا يلزمه الاعتذار
لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خالف
نهيه تعالى حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان يأكل لحم اخيه ميتا
فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب

على الله ان يسقط العقاب بعد التوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واتفقوا
على ان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء
اليه بسقطة بها اساء واعترف بانه من اسائه الى غيره وهتك حرماته ثم جاء معتذرا
لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل المخير في ذلك الى المساء اليه ان شاء صفح وان شاء
جازاه والعقاب يسقط بها لكثرة ثوابها ثم اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض
المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند الاكثر بنفس التوبة واختاره المحقق واحتج عليه بانه
لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بدون الثواب لكنها قد تقع والى هذا اشار
بقوله لانها تقع محبطة ولا يبقى فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة
عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم
باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب
والى هذا اشار بقوله ولولاه لا بقى الفرق بين التقديم والتأخير ولما خصت
التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى
الكل على السوية والى هذا اشار بقوله ولاختصاص لولاه لا بقى الاختصاص
واحتج الاخرون بانه لو كان بنفس التوبة لسقط ندم العاصي عند معاينة
النار واجاب المحقق الجواب بقوله ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط فان ندم
العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع
بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق لاتفاق من سلف الامة قبل ظهور الخلاف
والمتفق عليه الاكثر بعده وقوعه وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين
من المعتزلة والمشتبهين اذا لم يمكن الخبر به الصادق لما امكن فقط ولما اخبار العذاب
به قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل
فرعون اشد العذاب عطف على هذه الاية عذاب القيامة على العذاب الذي

ـه وعرض النار صباحا ومساء فعلم انه في القبر وقبل قيام الساعة وقوله في التعذيب
بعذاب وحكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليست
الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة
المعنى كقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي
انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بل لان احدهما كان
لا يستبرئ من البول واما الاخر فكان يمشي بالنميمة وكقوله عليه السلام استنزهوا من البول
فان عامة عذاب القبر منه وكقوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة
اختلفت بها اضلاعه والى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو حيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب
ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت
فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الاية على انتفاء موت ثان
بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موت في الجنة
على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه
لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا لا يمكن العمل بظواهرها التي تمسكتم بها لو
لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها
فلا يصح لكم وجه الاحتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويترك
مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيها احياء ولا مسألة والقول بها
مع عدم المشاهدة سفسطة وابلغ منه من اكله السباع والطيور وتفرقت
اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق فصار رمادا وذري في الرياح
العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسألته وعذابه
وقد تجبر الاصحاب في التفصي عن هذا فقال الفاضل واتباعه في صورة المصلوب

لا بعد

لا بعد في الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة
فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي عليه السلام جبرائيل عليه السلام وهو بين
اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان الاخريان فان التمسك بها
مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا بعد في ان تعاد الحيوة
الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق
العادة غير ممتنعة في قدرة الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط
والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل الصحيح على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب
والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها اما الميزان فقد قال
الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه فهو في
عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين
الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانه وقد ورد
في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض
لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وعلى هذا المراد به العدل الثابت في كل
شيء ولذا ذكره بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان
الالوان هو البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر
الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه توزن صحائف الاعمال
وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ
الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا
لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود
على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ادق من الشعر واحد من السيف
ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم

الاوزار لها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور
عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة
قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق
النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل
العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسئل عنها و
يؤاخذ بها كانه مر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان
امكان العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة
ثم انه تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من يمر وهو كالبرق
الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه
وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى ان الله سريع
الحساب وقال عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد
قال تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال تعالى وكل انسان
الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل
على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد
الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم
وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان من ورق
الجنة كما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها
على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والاعراض عن اجماع
المسلمين ثم لما قال بخلق الجنة والنار فثبوتهما ثبوتها اتفق في الايات الصريحة
في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله
في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسوله وازلفت الجنة

والمعارضات منها وذهب
جمهور المسلمين على ان الجنة
والنار مخلوقتان الآن

للمتقين

للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على
المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة وتمسك المنكرون
بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني
انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على
دوام اكلها وظلها والنصوص الناطقة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما
من عموم الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ان المراد
بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالحكم بالهلاك
المعدوم وعلى ان الدوام المجمع عليه معناه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما
بحيث تفنيان على العدم زمانا يعتد به كما في الدوام الماكول فانه على التجدد والانقضاء
قطعا وهذا لا ينافي فناء لحظة الثالث انه قال تعالى في وصف الجنة عرضها السموات
والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل
الاجسام واجيب بان المراد ان عرضها كعرض السموات والارض
لا يمتنع ان يكون عرضها عرضها بعينها لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع
قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم
وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فهو هذا اصل ذلك كما
ق ابو يوسف ابو حنيفة الى شعره والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية
عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلام الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة
التصديق للرسول فيما علم مجيئه به تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا
فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمة الشهادة وقال القوم انه اعمال

الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى ان الطاعات بأسرها
فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى ان الطاعات
المفروضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف
كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال البعض
هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد القوم
حيث قال تصديق بالقلب باللسان ولا يكفي الاول من التصديق بالقلب وحده والاقرار
ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان
النفسي وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع
الكفر والايمان ولا شك انهما متنافيان ولا يكفي الثاني اعني الاقرار باللسان لقوله تعالى
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقوله تعالى ومن الناس
من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق
اللساني ونفي الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط ولشهادة
الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان
في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الآيات الدالة على الختم والطبع على
القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه وبدونه
ودعاء النبي عليه السلام ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله
هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق
لان فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون
منقولا عن معناه اللغوي ولو كان على الشارع ان يبين النقل بالتوقيف كما بين
نقل الصلوة والزكوة وامثالها ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائرها بل كان هو بذلك
اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث [illegible]

ان

عنه انتفاء الدين على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا
بالعمل الصالح معطوفا عليه في غير موضع من الكتاب كقوله تعالى الذين آمنوا
وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا والظاهر ان الشيء لا يعطف
على نفسه وانه قد قرن الايمان بضد العمل الصالح كقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال والظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده
ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه ذلك فمعنى عدم تصديق النبي عليه السلام في
بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه في شيء مما علم مجيئه على
ما ذكره الامام لتناول السكوت الكافر والخالي عن التصديق والتكذيب والى هذا اشار
بقوله اما مع الضد او بدونه وذلك لان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا لضد
الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان بان يكون عريا عن كلا الضدين
واعترض الامام الرازي بان من جحد ما جاء به النبي ان تصديقه هو وحسبه في كل
ما جاء به فمن لم يصدقه صدق كلامه في ذلك حتى لظهور الشيء كان قبل من استخف
بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار
كافرا بالاجماع وان كان مصدقا للنبي عليه السلام في جميع ما جاء به فيجب ان لا يكون حد الايمان
مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المأمور به او ارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب وعدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من الفساق
عنه ولا حد الكفر مانعا لدخول فيه فلنا لزم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك
الامور التي هي كفر وفاقا فنجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب
فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع
وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق
عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع

والفسق خروج عن طاعة الله مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر
والفاسق مؤمن لوجود حقيقة الايمان فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم ليس مؤمن
ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الدلالة على الخير سواء
كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل
المعاصي قولا او فعلا الواجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه
مندوب سمعا اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ايجب
الشرع او يجب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهبت
الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المحقق وقال انما وجبا سمعا والدليل
عليه الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة
الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله ولتكن منكم امة
يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والاظهر في الوجوب
والسنة كقوله عم لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم
على خياركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وهو دليل الوجوب والاول وان لو كانا واجبا عقلا لزم ما هو
خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تعالى واللازم بقسميه باطل وبيان الملازمة انهما
لو وجبا على الله تعالى لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل في حقه وجه
الوجوب ولو كانا واجبين على الله تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف
وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمه لانه
اخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامر به معروف
وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها

العلم

مستفاد من الجود بنيه وافضليها الى الفقه فلذا ان يظن انها نقصان في الفقه
لا يجازى عليه والشرط الاول استغنا العقب ان يظن ان لا يكون نقصه ولا بنسبه
اليه ولا بنسبه الى بعض اقوامه اذ لو انتفى هذا الظن لا يجب عليه فيتعين ان يحبس
عن احوال الناس لكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان
الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية فانه يدل على حرمة السعي
في اظهار الفاحشة والاشكال التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله عم من تتبع
عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين
والاخرين وقوله عم من ستر على شيء من هذه القاذورات فليستتر بستر الله
عليه والفضل من سيرته عم انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره
اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فانه اذا قام به قوم سقط عن الاخرين
واذا فقد كل طائفة انه لم يقم به الا فرق اثم الكل بتركه هذا اخر ما تيسر لنا من شرح
تجريد الكلام والحمد لله على التوفيق نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين
انه خير موفق ومعين انتهت الفراغ من كتابة هذا الكتاب المستطاب
في تاريخ عشر من شهر رمضان المبارك سنة ٩٧٦
ستة وسبعين وتسعماية
الهجرية

فائدة شريفة للحضرات القدسية المنورة القدسية السيدية السندية الشريفية
حفت بالانوار الالهية

اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يسمى فائدة
ومن حيث انه على طرف الفعل ونهايته يسمى غاية له ففايدة الفعل وغايته متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان
سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا
ويسمى بالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية ايضا متحدان ذاتا
ومختلفان اعتبارا وان لم يكن سببا للاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية
اعم من العلة الغائية اذا تمهد هذا فنقول افعال الله سبحانه وتعالى يترتب عليها
حكم ومصالح لا تحصى ولا يبعد ذهب الاشاعرة والحكماء الى ان تلك الحكم والمصالح
غايات لافعاله ومنافع راجعة الى مخلوقاته وليس شي منها غرضا وعلة
غائية لفعله واستدلوا على ذلك بوجهين احدهما ان من كان فاعلا لغرض
فلا بد ان يكون وجود ذلك الغرض اولى بالقياس اليه من عدمه والا لم يصلح
ان يكون غرضا فيكون الفاعل حينئذ مستفيدا لتلك الاولوية مستكملا
بغيره تعالى عن ذلك علوا كبيرا لا يقال انما يلزم الاستفادة والاستكمال اذا كانت
المنفعة راجعة الى الفاعل اما اذا رجعت الى غيره كالاحسان الى المخلوقات
فلا لانا نقول ان كان احسانه وعدم احسانه اليهم متساويين بالنسبة اليه
لم يصلح الاحسان ان يكون غرضا وان كان الاحسان ارجح واولى لزم الاستكمال
والثاني من الوجهين ان غرض الفاعل لما كان سببا لاقدامه على فعله كان
ذلك الفاعل ناقصا في فاعليته مستفيدا لها من غيره ولا مجال للنقصان بالنسبة
اليه كما لا يخفى بل كماله تعالى في ذاته وصفاته يقتضي الكمال في فاعليته وافعاله
وكماليه افعاله يقتضي ان يترتب عليها مصالح راجعة الى عباده فتلك المصالح غايات

وثمرات

وثمرات لافعاله تعالى فانتبه لها واسمع بما حققنا ان ليس شي من افعاله
عبثا اي خاليا من الحكم والمصالح ولا سبيل للاستكمال والنقصان الى سرادقات
عظمته وكبريائه وهذا هو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة
ولا يحوم حول رتبته وهم وما ورد من الآيات الموهمة لكون افعاله
معللة بالاغراض فهي محمولة على الغايات المترتبة عليها ومن قال بتعليلها
بناء على شهادة ظواهرها فقد غفل عما يشهد به الانظار الصحيحة ولا نكار الرفعة
اوارادوا اظهار ما يناسب افهام العامة وبناء على مقتضى كلم الناس على قدر عقولهم
م

قال الله تعالی [illegible]
[illegible]
والسید [illegible]
العتق [illegible]
اللطیف [illegible]